

شرح القصيدة النونية لعثمان العرياني المسمى

خير القلائد شرح جواهر العقائد

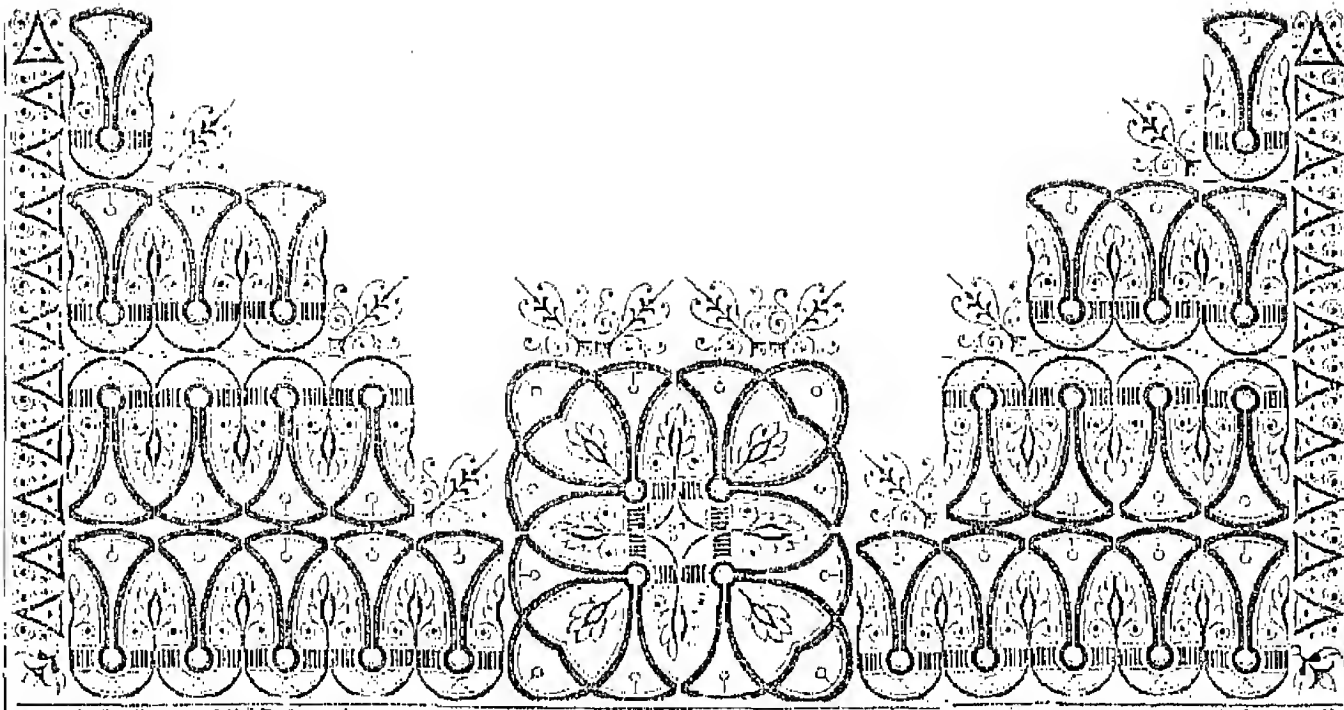
ناشرى

شرکت صحافیہ عثمانیہ مدیری الحاج احمد خلوصی

- (شرکتی ابتدایت تشکیکندبرو کتب و رسائل عربیه و ترکیه)
- (غایت صحیح و اهورن فیثانله نشر اولندیغی کبی له الحمد اشوبیک)
- (او چوز سکر سندسی دخی) قصیده نونید شرحی عریانی (نام)
- (کتابک تصحیفند اشتهام ایله طبعنه موفق اولوب بیولدیوزیتوسی)
- (حکاکار ارقد زقا غنده (۲ و ۴) نومرولی مغازه اولوب)
- (شعبه لرندن برنجی شعبه سی حکاکارده (۳) نومرولی دکانده)
- (و ایکنجی شعبه سی از میرده کاغد جیلر ایچنده بکارلی زاده)
- (حافظ احمد طلعت افدینک (۱۶) نومرولی دکانده و او چنجی)
- (شعبه سی قونیه ده صوفی زاده محمد رضا افدینک دکانده)
- (و در دنجی شعبه سی طربزونده سپاهی بازارنده کائن صحاف)
- (موسی افدینک دکانده و بارطینده احسانیه جاده سنده قردقاش)
- (زاده ابراهیم رحیمی افدینک دکانده کمرک و مصارفات نقلیه سی)
- (ضم ایله استانبول فیثانه صائغده در و سلا نکده دخی استانبول)
- (چارشو سنده مصطفی صدقی افدینک دکانده صائغده در)

—————

- (معارف نظارت جلیله سنک رخصت زسمیه سیلا سلطان)
- (بایزید جامع شرافی کتبخانه سی تختنده شرکت صحافیہ عثمانیہ دنک)
- (۸۷ نومرولی مطبعه سنده طبع اولمشدر)



(شرح القصيدة النونية لعراني)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور قلوبنا بعقائد اهل العرفان * وصرف صدورنا عن عقائد
اهل الزيغ والضلال والطغيان * والصلاة على رسوله الذي ارسله بالهدى
والاحسان * معلما شرايعه على وجه الاتقان * ومرشدا الى توحيد باقوى الحجج
والبرهان * فامنا بهديه واحسانه اكمل الايمان وعلى آله واصحابه ذوى الكرامات
والايقان * وبعد * فلا خلاف بين اولى الباب والعقول * ولا ارباب
عند ذوى المعارف والمحصول * ان اشرف العلوم من جميع الجهات * هو علم
التوحيد والصفات * اذا لعقائد اليقينية هي اصل الدين * وبها يحصل للمؤمن
الموقن اليقين * وايضا جهات شرف العلم اربع ٦ شرف معلومه ٥ * وشرف
حججه * وشرف مسائله * وشرف غايته * وهذا العلم ٩ يشملها فان معلومه
يتناول مباحث الذات والصفات وحججه الدلائل العقلية والنقلية التي قد اتفقت
عليها علماء الشريعة ومسائله مشتملة على احكام الدين * صادرة من رسول
رب العالمين * واما غايته فالتخلص عن الاقوال الباطلة والمذاهب
العاطلة والفوز بسعادة الدارين كما اخبر به النبي المختار حيث قال
في المشهور من الاخبار ان بنى اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين
ملة وتفرقت امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار ٢ الاملة واحدة قالوا
من هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي رواه عبد الله بن عمرو في
رواية احمد وابي داود عن معاوية ثنتان وسبعون في النار وواحدة
في الجنة وهي الجماعة يعني اكثر اهل الملة فان امته عليه السلام لا تجتمع

(على)

٦ قال عصام الدين فيما
علقه على شرح العقائد
وجهاً شرف العلوم ثلاثة
لانه وهاشرف الموضوع
والغاية وقطعية الحجج
وعد بعضهم كون المسائل
اقوم من جهاته وجعله
السيد السند راجعا الى
قطعية الحجج انتهى

٥ اي موضوعه

٩ قال القطب في شرح
الشمسية حقيقة كل علم
مسائل ذلك العلم لانه قد
حصلت تلك المسائل
اولا ووضع اسم العلم
بازائها انتهى

٢ اي من حيث الاعتقاد

٥

على الضلالة على ماورد في الحديث * وقد صنف العلماء من السلف والخلف
في هذا العلم كتباً ورسائل بعضها مفصل غاية التفصيل وبعضها مجمل غاية
الاجمال * وبعضها متوسطة الحال * وهي مرتبة الكمالات *
وبعضها مشورة سهل الفهم والتفهيم * وبعضها منظومة لاجل الحفظ
في التعلم والتعليم * ومن جعلتها ما نظمته نظام جواهر المعاني وغواص
بحار المباني المولى النعمان قدوة علماء الاسلام من افاضل بلاد الروم
الجاذق في انواع العلوم خير الملة والدين ينبوع الفضل واليقين مولانا
خضر بيك ابن الجلال عفا عنهما الملك المتعال فانه مع صغر حجمه ولطافة
نظمه قد حاز امهات المسائل الكلامية مع الاشارة الى الحجج والبراهين
كما لا يخفى على اهل اليقين وقد شرحه الفاضل المحقق والكامل المدقق
المولى الخيالي المشتهر فضله بين الاداني والاغالي شرحاً مقبولاً عند
الاكابر والاعيان كافياً في الايضاح والبيان * وقد شرح هذا النظم
شارح آخر ٦ واعترض على الخيالي باعتراضات لا تصدر الا عن الخامل
٧ * فضلاً ممن يدعى انه الكامل * وادعى ان الشرح المنسوب الى الخيالي
غير مسبوك على الوجه الالقي بالمتن كما لا يخفى على الفطن حتى قال ان
الخيالي لم يفرق بين مذهب الماتريدية والاشعرية فيما وقع الاختلاف
بينهما والحال ان الفرق بينهما كان من الواجبات فكأنه لم يفتن
بان المتن منسوج على مذهب الماتريدية فساق الكلام مساق الاشعرية
وترك حل الايات باسمها ولم يبين ما في مفرداتها ومركباتها مما يحتاج
الى البيان فخذاني هذا الى شرح لا طويل بل ولا قصير مخجل يحل الفاظه
اولاً ويبين تراكيبه ثانياً انتهى ولقد اساء الادب وفعل فعلاً يستغنى
الى العجب رحم الله امراء عرف قدره ولم يتجاوز طوره فافدمني هذه الاساءة
الى شرح وسيط لا وجيز ولا بسيط والتزمت فيه ان ارد الاعتراضات
الواردة على المولى الخيالي من الشارح المسفور العالي بحسب جهدي وطاقتي
مع ضعفي وقلة بضاعتي مستعيناً بالله الحسيب انه قريب مجيب * ثم اعلم
ان هذه القصيدة اللطيفة من البحر البسيط مثنى الاجزاء وهي مستفعلن فاعلن
مستفعلن فاعلن مرتين الا ان مطلعها وبعض ابياتها الالية مصرع والتصريع
في عرف العروضيين ان تجعل العروض كالضرب فتكون تابعة للضرب
من جهة الوزن ومن جهة العلة الداخلة على الضرب كلفظ الشان
في هذه القصيدة فانه عروض جاءت مقطوعة تابعة للضرب

٦ وهو اول شارح لهذه
القصيدة المباركة الميمونة
منه

٧ الخامل الساقط الذي
لانباهة له اي لاشرافة له
منه

وهو قوله بطلان و باقى الايات اعار يضمنها مخبونة وضرو بهاء مقطوعة
 * والعروض آخر جزء من الشطر الاول * والخبن حذف الحرف الثانى
 الساكن كحذف الالف من فاعلن فيبقى فعلن بكسر العين والجزء الذى
 دخل عليه الخبن يسمى مخبونا ان كان ضربا ومخبونة ان كان عروضاً
 * والضرب آخر جزء من البيت والقطع حذف ساكن الوند المجموع ٨
 واسكان متحركه مثل اسقاط النون واسكان اللام من فاعلن و يبقى فاعل
 فينقل الى فعلن بسكون العين ويلزم الردف للضرب المقطوع * والردف
 حرف ساكن من حروف اللين كالالف فى لفظ الشان وبطلان الى آخر
 القصيدة * واذا عرفت ما حررناه من التعبيرات وايقنت ما قررناه من التفسيرات
 علمت ان هذه القصيدة فصيحة غاية الفصاحة غير خارجة عن قانون
 علم العروض ٤ كما زعمه الشارح العالى ٦ وهذا الشارح قد اخطأ
 فى تفسيراته وغلط فى بعض تفسيراته اذ فسر القطع بانه حذف الالف
 واسكان العين من فاعلن وليس كذلك لان حذف الالف من فاعلن خبن
 كما اعترف به نفسه واسكان العين لا مدخل له فى علة القطع وهو مع ادعائه
 الكمال فى علم العروض قد غلط فى بيان تقطيع هذه القصيدة فى اثني
 عشر موضعاً من جهة التعبير والتفسير وخبط خبط العشواء فى الليلة الظلماء
 فكأنه من هذا رجع شرحه على الشرح المنسوب الى المولى الخيال
 اللهم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا
 اجتنابه * ثم لما كان المؤثر الحقيقى فى الاشياء كلها هو الله تعالى وكان
 الانسان غير مستقل فى افعاله لزم له ان يتوسل قبل الشروع فى فعل
 من افعاله باسم من اسمائه تعالى ولهذا قال الناظم رحمه الله

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

اقتداء بالكتاب الكريم * وعملاً بقول النبي العظيم كل امرئ بال
 لم يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر واه الخطيب بهذا اللفظ
 فى كتاب الجامع * وفى رواية اقطع وفى رواية اجزم بالجيم والذال ومعنى
 الجميع ان كل امرئ بال وشان لم يبدأ فيه بالبسملة فهو ناقص البركة غير
 تام فى المعنى وان تم فى الحس وهذا هو معنى الابتر شرعاً * فاندفع ما قيل كم
 من امرئ بال لم يبدأ بسم الله وكل حساوكم من مبتدأه لم يكمل بل بقى
 ناقصاً فى الظاهر والحس * ثم اتى الناظم رحمه الله تعالى بالحمدلة بعد البسملة

(امثالاً)

٨ الوند المجموع فى عرفهم
 حرفان متحركان بعدهما
 ساكن كعلن من فاعلن
 فجزء فاعلن مركب من سبب
 وهو فاو ووند مجموع وهو
 علن منه

٤ لان ناظم هذه القصيدة
 كان ماهراً فى العلوم العربية
 وكان مستقيم الطبع سريع
 الفهم كثيراً لفظاً ولما فتح
 سلطان محمد خان مدينة
 قسطنطينية جعله قاضياً بها
 وهو اول قاض بها وتوفى
 وهو قاض سنة ثلثة وستين
 وثمانمائة ودفن بها
 منه

٦ والمراد من الشارح
 العالى هو بعض الانام
 من المدرسين الكرام
 نور الله مراقدهم الى يوم
 القيام كان مشهوراً بالحافظ
 الكبير فى سلطنة سلطان
 محمود حفظه الحافظ
 الودود واما تسميته بالعالى
 فانه جعل نفسه عالياً على
 الشارح الخيال حتى قال
 فى بعض كلامه وليت هذا
 بلغ الخيال منه

امثالا بما صدر عن النبي المختار واتباعا لما انعقد عليه اجماع الاخيار وقضاء
لبعض ما يجب من حمد الله تعالى والثناء عليه بذكر اوصاف كماله وشكر نعمه
والاله فقال

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْوَصْفِ وَالشَّانِ ﴾ مَنَزَّةُ الْحَكَمِ عَنْ آثَارِ بَطْلَانٍ ﴿

قيل الحمد هو الشاء ٢ باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها
والشكر فعل ينبئ عن تعظيم النعم لكونه منعما سواء كان باللسان او بالجنان
او بالاركان يرشدك اليه قول الشاعر ٧ « افادتكم النعماء منى ثلاثة يدي ولساني
والضمير المحجبا » ثمورد الحمد لا يكون الا باللسان و متعلقه بكون النعمة
وغيرها و متعلق الشكر لا يكون الا بالنعمة و مورده يكون اللسان وغيره
فالحمد اعم باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد والشكر بالعكس كذا
قاله التفتازاني ولام لله للاختصاص على الاشهر وقيل للاستحقاق وقيل
للملك والله علم لذات واجب الوجود الجامع لمعاني الاسماء والصفات ولذا علق
الحمد به اشارة الى استحقاقه تعالى الحمد لذاته وصفاته فالجملة خبرية لفظا انشائية
معنى لتسمية قائلها حامدا ولو كانت خبرية معنى ٦ لم يسم الاخبار او معلوم انه
لا يشترق للخبر اسم فاعل من ذلك الشيء اذ لا يقال مثلا لمن قال الضرب مولم
ضارب فان قيل جاز ان يعد الشرع الخبر بثبوت الحمد له تعالى حامدا اجيب
بانه خلاف الاصل والاصل عدمه وفي تفسير الكواشي ٩ ولفظه خبر كانه
يخبر ان المستحق للحمد هو الله تعالى تقديره قولوا الحمد لله انتهى ثم عقب الحمد
بما يدل على عظمته تعالى ومجده بقوله على الوصف والشان فعلى اسم فاعل
من علا يعلو علوا و ياؤه منقلبة عن الواو وهي ساقطة في اللفظ لالتقاء الساكنين
وهو اسم من اسمائه تعالى ومعناه هو الذي علا عن الادراك ذاته وعن التصور
وصفاته و مثله العلى بتشديد الياء لانه فعيل بمعنى الفاعل قيل الوصف
والصفة مصدران كالوعد والعدة والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا
الوصف يقوم بالواصف والصفة يقوم بالموصوف انتهى وفي الجوهرة
النيرة اعلم ان الوصف كلام الواصف والصفة هي المعنى القائم بذات
الموصوف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له والعلم القائم به
صفته لا وصفه وحاصله ان قيام الوصف بالواصف وقيام الصفة بالموصوف
انتهى والاضافة الى الوصف معنوية تفيد تعريفا لان علو وصفه تعالى مستمر
في الماضي والحال والمستقبال و لذلك صحح وقوعه صفة للمعرفة فمعنى علو

٢ و في كتاب الوجوه
والنظائر الحمد الشاء على
المحمود ويشركه الشكر
الا ان بينهما فرقا وهو ان
الحمد يقع على سبيل الابتداء
وعلى سبيل الجزاء والشكر
لا يكون الا في مقابلة النعمة
فكل شكر حمد وليس كل
حمد شكرا ونقيض الحمد
الذم ونقيض الشكر
الكفران ويقال رجل محمود
ومحمد اذا كثرت خصاله
المحمودة الحمد

٧ ومعنى البيت انه افادتكم
انعاماتكم على ثلاثة اشياء
المكافاة باليد ونشر المحامد
باللسان ووقف الفؤاد على
الحبة والاعتقاد الحمد

٦ قيل وجلة الحمد اخبارية
لفظا انشائية معنى اذا مراد
بها ايجاد الحمد لا الاخبار
بانه سيوجد الحمد

٩ والغرض من نقل ما في
الكواشي تأييد للقول بان
الجملة خبرية لفظا وانشائية
معنى فتأمل الحمد

وصفه تعالى ان وصف الواصفين له تعالى لا يشبه وصف المخلوقين
لانه في غاية الكمال منزّه عن النقصان والزوال ومع هذا لا يدرك
كنه حقيقته في المآل قوله والشان عطف على الوصف وهو بالهمزة
في الاصل قلبت الفا للتخفيف وفي النهاية الشان الخطب والامر والحال
والجمع شؤون انتهى وشانه تعالى افعاله واحداثه كل وقت في خلقه كما قال
تعالى كل يوم هو في شأن وفي المعالم قال المفسرون ومن شأنه انه يحيي ويميت
ويرزق ويعزقوما وينزل قوما ويشفي مريضا ويفك عانيا ويفرج مكروبا ويحبب
داعيا ويعطي سائلا ويغفر ذنبا الى ما لا يحصى من افعاله واحداثه في خلقه ما يشاء
انتهى وفي الحديث من شأنه ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما ويضع آخرين
فمعنى علو شأنه تعالى ان افعاله تعالى لا يشبه افعال المخلوقين في الاتقان والكمال
وفي البقاء وعدم الزوال واذا علمت ما تلوناك ظهر لك ان قوله عالى الوصف
اشارة الى الاحدية في الذات وقوله والشان الى الواحدية في الافعال وفيه براعة
الاستهلال كما لا يخفى على اهل الكمال فقول من قال اراد بالوصف الصفة
الذاتية بالشان الصفات الفعلية ليس في محله اذ الوصف يقوم بالواصف
والصفة يقوم بالموصوف فكيف يفسر احدهما بالآخر والشان ليس صفة
فعلية بل اشارة الى الصفة الفعلية اذ الاشارة غير الارادة فتأمل ٢ قوله منزّه
الحكم بالجر عطف على عالى بحذف العاطف اذ يجوز حذف العاطف وحده
في الضرورة بل ادعى بعضهم وروده في القرآن العظيم قال صاحب لباب التفاسير
في قوله تعالى ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةً﴾ اي وجوه المؤمنين قيل اراد وجوه
بواو العطف فحذف الواو انتهى و اذا ثبت في القرآن فلا وجه لانكار
بعض الاعيان وفي النهاية الحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو
مصدر حكم يحكم انتهى والمراد بالحكم هنا علمه تعالى الازلي او قضاؤه
الازلي او ايجابه و تحريمه في افعال العباد فقول من قال والمراد بالحكم
هنا علمه التصديقي بوجود الاشياء فيما لا يزال ليس في محله اذ علمه تعالى
لا يوصف ٨ بالتصوري والتصديقي ولا بالتصوري والنظري كما هو المشهور
عند الخذاق ٩ فعلمه تعالى منزّه عن كونه تصوريا وتصديقا ضروريا
ونظريا وعن سائر اثار البطلان وشأبة النقصان والعجب من هذا القائل
وقع فيما ينهانا الناظم الفاضل ان الله وانا اليه راجعون وجمعية الاثار
لافادة العموم لان صيغة الجمع موضوعة للعموم كما عرف في الاصول اي

٤ وجه التأمل ان الوصف
قد يطلق على الصفة نادرا
منه

٨ لان العلم الضروري
والنظري من اقسام العلم
التصديقي والعلم التصديقي
فرع العلم التصوري اذ لا بد
لكل تصديق من تصور
اذ الحكم على الشئ فرع
تصوره فاذا علمه تعالى منزّه
عن هذه الاقسام بالاتزان
فيه ولا كلام منه

٩ اعلم ان العلم على ضربين
علم قديم وعلم محدث فالعلم
القديم صفة الله والعلم المحدث
علم المخلوقين ثم علم المخلوقين
على ضربين ضروري
واستدلالي فالعلم الضروري
ما يحصل بالحواس وهو
انه اذا رأى شيئا او شخصا
يعلم يقينا بان ذلك الشئ ما
هو وكيف هو وكم هو وحي
هو ام ميت ذكر او انثى
طويل او عريض والعلم
الاستدلالي ما يحصل
 بالتفكر والنظر كما في التمهيد

منزه علمه تعالى عن جميع اثر البطلان فقول من قال و اضافة الاتار الى البطلان جنسية
 يضمحل بذلك جمعية الاتار وهو اللائق بالمقام ليس في محله ايضا اذ على تقدير
 اضمحلال الجمعية يكون التركيب من قبيل اضافة المفرد الى النكرة وذلك لا يفيد
 الاستغراق بل المفيد للاستغراق اضافة المفرد الى المعرفة كقوله تعالى ﴿فليحذر
 الذين يخالفون عن امره﴾ اي عن جميع امر فتأمل وانصف ولا تكن من اهل
 العناد والتعسف ولما جرت عادة المصنفين باراداف ٢ التصلية للحميد توسلا
 بها في استحصال كالاتهم العلمية والعملية الى من اصطفاها الله تعالى
 لظهار شريعته وجعله خليفة في خلقته فان بداهة العقل شاهدة بان استفاضة
 شيء يتوقف على مناسبة بين المفيض والمستفيض ولا مناسبة بين
 ذات الحق ونفوس الخلق فوجب الاستعانة فيها بمتوسط يكون
 ذاهبتين وهو نبينا صلى الله عليه وسلم ولذلك قال الناظم رحمه الله

منه الصلوة على مبدى شرائعه ﴿نبينا المصطفى من نسل عدنان﴾

قوله الصلوة مبتدأ والظرف المؤخر خبرها والمقدم متعلق بالصلوة قال
 في القاموس الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الشاء من الله تعالى على
 رسوله وعبادة فيهاركوع وسجود انتهى وقال القهستاني نقلا عن الجمهور انها
 حقيقة في الدعاء مجاز في غيره واليه مال العلامة البيضاوي وقيل هي لغة مشتركة
 بين الرحمة من الله تعالى والدعاء من العباد والاستغفار من الملائكة وشرعا الافعال
 المعلولة والاركان المخصوصة وقال القشيري الصلوة من الله تعالى لمن
 دون النبي رحمة وللهي تشريف وزيادة تكملة انتهى والمراد من الصلوة ٦
 في قول الناظم الدعاء فحينئذ يراد بها طلب التعظيم له عليه السلام في الدنيا
 باعلاء ذكره واظهار دينه وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في امته
 واجزال اجره ومثوبته وابداء فضيلته ورتبته على الاولين والآخرين
 من الخلق اجمعين بالسيادة العظمى والسعادة الكبرى من المقام المحمود
 والخوض المورود لارباب الشهود كذا قانه في كنوز الرموز قوله مبدى
 اسم فاعل من ابدته بالياء المنقلبة عن الواو بمعنى اظهرته وثلاثه بدو
 بالواو تقول بدا ٥ هذا الامر يبدو بدوا من السباب الاول مثل قعد قعودا
 فاصلا مبدى قلبت الواو ياء الوقوعها في الطرف بعد الكسرة فصارت مبدى
 ثم اعلل اعلال قاض فصارت مبدى فلما اضيف الى مفعوله اعيد الياء فصارت

٢ الترادف التسابع
 والاراداف اتباع شيء لشيء
 وفي المختار يقال نزل بهم
 امر فردف لهم اخرا عظم
 منه قال الله تعالى تتبعها
 الرادفة وارادفه مثله انتهى
 فاراداف التصلية للحميد
 اتباعها له وذكرها بعده
 منه

٦ واعلم ان الصلوة
 والزكوة والربوا والحيوة
 تلفظ بالالف وتكتب
 بالواو على لغة من يميل الالف
 الى الواو كذا ذكره
 صاحب الكشف لكن قال
 العلامة التفتازاني والحق
 ان امثال ذلك تكتب
 في المصحف بالواو اقتداء
 بنقلته وفي غيره بالالف
 وقال ابن درستويه لم يثبت
 بالواو في غير القرآن انتهى
 فعلى هذا ما وقع في عبارة
 المصنفين من الكتب
 بصورة الواو غلط لا يخفى
 كذا في شرح الطريقة
 الحمديدية منه

٥ اي ظهر هذا الامر بظهر
 ظهورا منه

مبدي شرائعه والشرائع جمع شريعة وهي في الاصل مشرعة الماء في اي مورد الشاربة منه ثم نقلت الى الاحكام المأخوذة من الانبياء والمرسلين والمعنى ان الصلاة الحاصلة من الله تعالى والصلاة المخلوقة للكائنة من الملائكة ومن المؤمنين نازل على نبينا المصطفى فيكون الكلام من قبيل حذف المعطوف فيشمل اقسام الصلاة كلها وقال المولى الخيالي والمعنى ان الصلاة المخلوقة لله تعالى الحاصلة باكتسابنا او بدونه على النبي المختار لظهار شريعته الكامنة في علمه الازلي او اللوح المحفوظ انتهى وهذا القول من الخيالي اشارة الى جواب الاعتراض الوارد على الناظم رحمه الله وحاصله ان ظاهر عبارة الناظم يشعر باختصاص الصلاة من الله تعالى والاولى بالمقام العموم فاجاب بان الصلاة الصادرة من العباد حاصلة من الله تعالى بجهة اليجاد والخلق ومن العباد بجهة الكسب قوله او بدونه اي الصلاة الحاصلة بدونه الاكتساب وهي صلوة الله القديمة و اشار الخيالي ايضا بقوله على النبي المختار الى ان المصطفى في قول الناظم نبينا بدل من قوله مبدي شرائعه مقصود في النسبة وان جاز كونه عطف بيان لان كل موضع جاز اعرابه عطف بيان جاز اعرابه بدلا اعني بدل كل من الكل كذا ذكره ابن هشام في شرح شذور الذهب و اشار بقوله المختار الى ان المصطفى في قول الناظم بمعنى المختار صفة لنبينا وقوله لظهار شريعته اشارة الى ان تعليق الحكم بالمشتق يفيد عملية مأخذا لاشتقاق والنسل الولد وعدنان ٧ اسم لجدته الاقصى من اجداده المعروفة وفي الحديث اذا صليت على فعممو او اراد بالتعميم التعميم على الآل ولذلك قال الناظم رحمه الله

❦ وَالْآلِ وَالصَّحْبِ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ ❦ مَا جَاءَتِ الصَّحْبُ الْمُرْعَى بِتَهْتَانِ ❦

قوله والآل عطف على مبدي شرائعه والالف واللام فيه وفي الصحب عوض عن المضاف اليه اي الصلاة من الله تعالى ايضا على آله وصحبه واراد بالآل اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم بقريظة عطف الصحب والتابعين عليه قال المولى الخيالي وكلمة ثم للتفاوت بين الاصحاب والتابعين لما قال عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث انتهى يعني ان كلمة ثم للتراخي في الرتبة اذ مرتبة التابعين دون مرتبة الاصحاب وايضا اختيار ثم لاجل الوزن ولا تراحم في النكات ولم يتعرض له الخيالي لانه عصا العميان فلا يلتفت اليه الاكابر والاعيان فقول من قاله وعطفه بثم لمجرد محافظة الوزن لا للتفاوت في الرتبة كما فهمه الخيالي ليس في محله لما قلنا

٤ وفي النهاية الشريعة
مورد الابل على الماء الجار
منه

٧ وهو الحادي والعشرون
من اجداد النبي عليه
السلام ولا يشترط في صحة
الايمان بمحمد عليه السلام
معرفة اسم ابيه واسم جده
بل يكفي معرفة اسمه
الشريف كذا في الاشباه
منه

٩ واشتقاق الال من آل
يؤول اذا رجع اليك
بقرابة او نحوها اصله
اول تحركت الواو وانفتح
ما قبلها فقلبت الفا وقل
اصلها اهل قلبت الهاء همزة
ثم الهمزة الفا منه

ثم اتفادت المذكور انما هو بين ذواتهم لا بين صلواتهم فلا يرد قول المشرح العالي
ان الصلاة على غير النبي انما يجوز تبعية للنبي عليه السلام فالكل سواء فيه فلا وجه
لاستعمال كلمة شيم واللام في قوله لهم متعلق بالتابعين والضمير للال والاصحاب
جميعا وكلمة ما في ما جاءت مصدرية مضافة الى جملة جاءت بحذف المضاف
وتسمى دوامية على عرفهم لارادة الدوام بها فيصير المعنى مدة دوام جود السحب
ولما صار الفعل الذي دخلت عليه ما في تأويل المصدر الذي هو من اقسام
الاسم جرد الفعل عن الزمان الذي هو جزء من مفهومه وتمحض للحدث والنسبة
واكتفاهنا بالزمان الذي انشيف الى الدوام وهذا الزمان شامل للزمنة كلها
اذ عرفت ما حررناه فقول من قال ان الفعل جرد هنا للحدث مع النسبة فان الجزء
الذي هو الزمان يحتمل السقوط غلط من جهة اللفظ والمعنى فتأمل ٢ وجادت
فعل ماض من جاد بماله يجود جودا فهو جواد وقوم جود بوزن هوذا كذا
في المختار فيكون وزن المصدر وجمع الصفة مستويين فقول من قال والجود
مشترك بين المصدر وصفة الجمع ليس بسديد فتأمل ويمكن ان يكون مأخوذا
من الجود بفتح الجيم وهو اكثر المطر يقال جادهم المطر يجودهم جودا كذا
في النهاية والسحب بضمين جمع سحب واسكنت حائوه لاجل الضرورة
وهي فاعل جادت والاسناد اليها حقيقة عرفية على المعنى الثاني ومجاز عرفي
على المعنى الاول والمرعى موضع الرعى بالفتح ويحتمل ان يكون مصدرا سيما
وعلى الاول يراد به الموضع مطلقا سواء كان فيه الزرع والكلاء فلا تخصيص
فيه بموضع الكلاء كما توهمه المشرح العالي والباء في تهتان متعلق بجادت
والتهتان ٣ على وزن فعلان المطر الدائم والغالب عليه عدم العميلة وان ثبت
فالجر فيها محمول على الضرورة قال المولى الخبالي وما جادت قيد للتعملية ولك
ان تجعله قيد التخصيص ايضا اقول ولك ان تجعله قيد التعملية والحمدية والتصلية
جميعا فالقصر على الاخيرين ليس على ما ينبغي وهذه الجملة كناية عن التأييد
وفيه المباعدة بما كانت العرب يعبرون به عند كقولهم لا اكلمك مادام تعان
وما اقام شير وما ورق الشجر وما ينفع الثمر وما سال سيل وما جن ليل وما طرق طارق
وما نطق ناطق وهما عبرة بالنظم عن تأييد التعملية والحمدية والتصلية فالمعنى
اقول بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله الكريم والصلوة على رسوله العظيم
مادام ينزل من السحاب على الارض مطر وسيم قحط يربى الرياض والفلوات
وتنفتح بد الانوار والزهرات بمعنى مادامت الدنيا بالارض والسموات وما فرغ

٢ اما لفظا فلان استعمال
جرد هنا غير مناسب للمعنى
الذي اراده مع ان صلاة
التجريد بمعنى التعرية انما
يكون عن او من وامام معنى
فلان الزمان الذي هو
الجزء من مفهوم الفعل
لا يسقط عن مفهومه مادام
الفعل على حاله وانما يسقط
اذا اول الفعل بالمصدر او
استعمل لانشاء التعجب
او المدح او الذم على ما
صرح به النحاة
٦ التهتان مصدر كتحوال
وترداد يقال هتنت
السحابة هتنا وهتنا وهتنا
مطرت وقيل هطلت وقيل
التهتان هي المطر الذي ليس
فيه رعد ولا برق واقله
ثلث او ثلث الليل فعلى هذا
يكون التهتان اسما وعلى
الاول يكون مصدرا بمعنى
الفساد كذا في شرح
المشارق

٨ قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى ولا تقربا هذه ١٠ الشجرة وقرأ ابن محيص هذى على

من البسمة والحمدلة والتصلية اشار الى ما هو المقصود من الكلام وهو عقائد اهل الاسلام فقال

هذى عقائد عبد مذنب جان يوصي بها كل موصوف بايمان *

هذى من اسماء الاشارة موضوعة للاشارة الى المؤنث ٧ مثل هذه والهاء في هذه بدل من الياء وليس في الكلام هاء تأنيث مكسورة ما قبلها غير هذه انتهى وفي قوله غير هذه لطافة فتأمل

٤ العقائد جمع عقيدة وهي اسم لما يعقد عليه القلب اي يربط في معرفة الله ومعرفة رسوله عليه السلام ومعرفة ما ورد عنها كذا قاله في المطالب الوفية

٦ العقيدة ما انعقدت عليه الضمائر كذا في شرح المقامات (منه)

٩ قيل كونها صفة علمية سمي الله تعالى نبيه عبدا في سبع مواضع من القرآن قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الحمد لله الذي نزل على عبده الكتاب فاوحى الى عبده ما اوحى اليك الله بكاف عبده وانه لما قام عبد الله ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى والسابع سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا

اعدها ذخرا يوم لا ارياب به * مستودعا عند ذي عدل واحسان *

ويحتمل ان يكون لفظا اعداهما مضيا والضمير المستتر فيه راجعا الى العبد الجاني فينبذ لا التفات فيه واما الضمير البارز المتصل به فهو راجع الى العقائد المنظومة

(المجموعة)

من البسمة والحمدلة والتصلية اشار الى ما هو المقصود من الكلام وهو عقائد اهل الاسلام فقال

هذه والهاء في هذه بدل من الياء وليس في الكلام هاء تأنيث مكسورة ما قبلها غير هذه انتهى وفي قوله غير هذه لطافة فتأمل

٤ العقائد جمع عقيدة وهي اسم لما يعقد عليه القلب اي يربط في معرفة الله ومعرفة رسوله عليه السلام ومعرفة ما ورد عنها كذا قاله في المطالب الوفية

٦ العقيدة ما انعقدت عليه الضمائر كذا في شرح المقامات (منه)

٩ قيل كونها صفة علمية سمي الله تعالى نبيه عبدا في سبع مواضع من القرآن قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الحمد لله الذي نزل على عبده الكتاب فاوحى الى عبده ما اوحى اليك الله بكاف عبده وانه لما قام عبد الله ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى والسابع سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا

منه

٥ الغيب بضم الغين المعجمة وتشديد الباء جمع غائب

المجموعة في هذه القصيدة ومعنى اعدّها اجعلها على الاول وجعلها على
 الاحتمال الثاني والذخر ٦ بضم الذال وسكون الخاء المجتمعتين مصدر ذخر
 يذخر بالفتح فيهما اطلق على ما دخر للانتفاع به وهو الذخيرة ونصبه على
 انه مفعول ثان لا عد لتضمنه معنى الجعل فقول من قال منصوب بنزع الخافض
 ليس في محله وجلة لا ارياب صفة يوم ومستودعا بصيغة اسم الفاعل حال
 مبنية من فاعل اعد فقول من قال انها حال مؤكدة من فاعل اعدّها غلط فاحش
 اذا الحال مؤكدة على ما صرح به النحاة ثلاثة اقسام مؤكدة لصاحبها ٢ نحو
 جاءني القوم طراو منه قوله تعالى ﴿لَا مَن فِي الْأَرْضِ كُلِّهَا جَمِيعًا﴾ ومؤكدة
 لعمليها نحو وارسلناك للناس رسولا ومؤكدة لمضمون الجملة الاسمية قبلها
 نحو زيد ابوك عطوفا وهذه الحال ليست واحدة منها فكيف تكون
 مؤكدة ولعل منشأ غلط هذا القائل انه ظن ان الاعداد والاستوداع بمعنى
 واحد ولهذا وقع فيما وقع ثم قوله مستودعا تلميح الى قوله تعالى (ان الله
 يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) وايماء الى ما ورد في الحديث ﴿وَرَحِمَ اللَّهُ
 امْرَأًا سَمِعَ مِنْهَا حَدِيثًا فَوَعَاهُ ثُمَّ بَلَغَهُ مِنْهُ هُوَ أَوْ عَنِ امْرِئٍ رَوَى عَنْ النَّسْرِ رَضِيَ اللَّهُ
 عَنْهُ قَالَ لَا تَطْرَحُوا الدِّرَّ فِي أَفْوَاهِ الْكِلَابِ يَعْنِي الْفَقْهَ وَالْعِلْمَ فِي أَيْدِي
 الظَّالِمِينَ وَالْمِرَائِينَ وَطَالِبِي الدُّنْيَا وَعَنْ أَنَسٍ أَيْضًا مَرْفُوعًا طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةً
 وَوَضَعَ الْعِلْمَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ كَمَعْلَقِ الْجَوْهَرِ وَالْأَوْلَى عَلَى الْخَزِيرِ كَذَا قَالَ عَلَى
 الْقَارِي فِي أَوَّلِ شَرْحِ الشَّهَاءِ وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ ذِي عَدَلٍ
 وَاحْسَانٍ مَنْ اتَّصَفَ بِالْعَدَالَةِ وَالْإِمَانَةِ مِنْ أَكْبَرِ أَمْنَاءِ الْأُمَّةِ وَأَمَّا أَيْضًا أَهْلُ
 السُّنَّةِ الَّذِينَ هُمْ نَفْلَةُ الشَّرِيعَةِ الْفَرَاءِ عَلَى وَجْهِ الْيَقِينِ أَبْقَاهُمُ اللَّهُ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ
 وَيُؤَيِّدُ هَذَا الْمَعْنَى ٣ قول الناظم في البيت السابق بوصف بها كل موصوف
 بآيمان كما لا يخفى على اهل عرفان وقال المولى الخيالي في معنى هذا البيت اي
 اجعلها ذخيرة ليوم القيامة وارجوها النجاة عن احوالها وزكياتها مستودعا
 عند من جبل طبعه على الانصاف وعصم ذهنه عن الاعتساف ليرشد بها
 طالب الدين القويم والصراط المستقيم انتهى ولقد اغرب الشارح المال
 حيث استغرب قول المولى الخيالي بل نسبته الى الخطأ البين وظن ان تخطئة
 الافاضل امرهين وهو عند الله عظيم وانا اذكر عبارة هذا القائل بلا زيادة
 ولا نقصان حتى لا النسب الى الافتراء والبهتان وهي هذا والمرادى بذى
 العدل والاحسان هو الله سبحانه وتعالى ومن الغرائب ان الخيالي جعلها
 على زيد وعمره وهذا خطأين لان الشئ الذي هي التلاص عن احوال

٦ والذخر هو الشئ الذي
 يذخره الانسان للشدائد
 والاهوال وللحاجة في
 حال من الاحوال منه

٢ قيل الحال مؤكدة
 لصاحبها هي التي استفيد
 معناها من صريح لفظ
 صاحبها بان يكون صاحبها
 دالا عليها بالوضع كلفظ
 كلهم في الآية الكريمة فانه
 دال على معنى الحال وهي
 جميعا منه

٣ ويؤيد هذا المعنى ايضا
 قول العلماء رحمهم الله ومن
 شروط التعلم والتعليم ان
 من حصل علما صار ذلك
 امانة في عنقه فالائق ران
 لا يضيعه باهماله او كتمان
 عن مستحقه او ايصاله الى
 غير اهله وان يثبت في
 الكتب لمن ياتي بعده كذا
 في المطالب الوفية شرح
 الفوائد السنية منه

يوم القيمة والفوز الى كرامته كيف يتصور ان يودع عند زيد وعمر فكأنه
 ذهل عن معنى كون الحال قيذا لعماله فان اعداد ذخرا لآخرة يجب ان يكون
 مقيدا بكونه وديعة عند من لا يضيع اجر المحسنين ليحدها عنده في ذلك اليوم
 فيفوز بها الى ما قصده عند الايداع انتهى ولقد تولى كبره واساء الادب فيما
 قال كما لا يخفى على اهل الكمال حيث عبر عن نقلة الدين بزيد وعمر ومع هذا
 تعرض لشيء لا مدخل له هنا فان كون الحال قيد العماله لا مدخل له فيما ادعاه
 من المعنى المراد فهوذ بالله من العي والعمى ومن سوء المنقلب ثم اعلم ان جميع
 اهل الملل مؤمنها وكافرها قد اتفقوا على وجود الصانع المختار في الجالة مثلا
 شرذمة قليلة من جهلة الفلاسفة زعمت ان حدوث العالم امر اتفاقي برفاعل
 وهو يدعى البطلان وان الطرق في اثبات واجب الوجود كثيرة والابحاث
 والاقوال المتعلقة بها وفيرة واولى الطرق في هذا المطلب الاعلى والمقصود
 الاقصى المتوقف عليه اصول الشريعة وفروعها هي التي نبه بها الانبياء
 وسلك فيها الاصفياء والاولياء وهي ان هذا العالم المشاهد من السماء المحيط البسيط
 التي في الصفاء والصناعة غاية والرفعة والتمانة نهاية القائم بلاعدالدائم طول
 الامد المزينة بالانجم الزهر خصوصا بالنيرين الشمس والقمر والارض
 المسطحة الواسعة ذات اقاليم واقطار من الصحارى والجبال والبرارى
 والبحار والبساتين مشبكة الاشجار مجرى الانهار ومتفجر العيون وانبار وما
 بينهما من بديع الصنائع وعجائب البدايع من تعاقب الليل والنهار وتناوب
 الظلمات والانوار واشتداد الرياح العواصف وامتداد البروق والحوادث
 وتراكم السحب وتراجم الشهب وتفوج الشلوج والامطار وتموج السيول
 والبحار واجناس المخلوقات من المعدن والنباتات وانواع الحيوانات مختلفة
 الصور والاشكال والهيئات خصوصا مجموعة الكمالات العرفانية اعني
 الحقيقة الجامعة الانسانية وما وودع في كل مما ذكر من عجائب العبرة وبدائع
 الفطرة وما ادرج فيه من مصالح الحكم وروادف النعم مما يعجز عن ابرائها
 العقول ويعجز عنها اقوى الفحول لا بد من موجد مختار متعال عن بندسية
 ما يصنع ويختار اذ المخلوقات لو اجتمعت لا يقدر على ان يخلقوا ذبابا وان
 يسلبهم الذباب لا يستقدوه منه عجزا وانقلابا بل هو واجب الوجود لذاته
 وكل مما سواه من مصنوعاته قادر حكيم صانع قديم يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر
 هو الى شيء وبالجملة ان ما ذكر من الاعمال المثقنة والآثار المحكمة تدل على كمال
 صاحبه غاية الكمال والكمال كل الكمال في الوجوب والقدم والقدس

في قبله لا بد اخبر لقوله ان
 هذا العالم المشاهد منه

٣ وفي روض الاخبار سئل ١٣ عرabi عن دليل وجود الصانع قال البعرة تدل على البعير واثار

الاقدام تدل على المسير
افسما ذات ابراج وارض ذات
ذات فجاج وبحار ذات
امواج لا تدل على العليم
الخبير منه

٣ وهذا المسالك من قبيل
الاستدلال بالاثار على المؤثر
وهو برهان اني

اي وان كان ممكنا يحتاج
الى مؤثر لان علة الاحتياج
الى المؤثر هو ان كان
عندهم منه

٥ قوله اليداي الى المؤثر ذكر
الضمير باعتبار كون العملة
مؤثرا يعني نقل الكلام الى

ذلك المؤثر بان نقول ان ذلك
المؤثر ان كان واجبا فهو

المراد وان لم يكن كان ممكنا
فيقتقر الى الغير كذلك
فذلك الغير ان كان الاول
يلزم الدور وان لم يكن
الاول يلزم التسلسل وكل
واحد منهما باطل كذا قالوا
منه

٦ قيل ادلة وجود واجب
الوجود كثيرة واخصره
واظهره ما ذكره النصير
الطوسي وهو ان الممكن
لا يستقل بنفسه في وجوده
بل يحتاج الى غيره وهذا

بديهي في ان يجاد غيره لانه فرع الوجود فلو انحصر الوجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا وهذا
المسالك لا يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل منه

كل المقدس في الامكان والحدوث بعد العدم ولقد احسن من قال ٢ فيما قال البعرة
تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا تدلان على الاطيفاء الخبير هذا هو مسالك من جعل على الفطرة
السليمة ١ وهنا مسالك اخر بعضها للتكلمين وبعضها للحكاماء قال التفنازاني
في شرح المقاصد وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود
موجود فان كان واجبا فهو المراد وان كان ممكنا ١ فلا بد له من علة بها يترجم
وجوده ونقل الكلام اليه ٥ فلما ان يلزم الدور او التسلسل وهو مع او ينتهي
الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اولا
لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فلما ان يدور
او يتسلسل وهو مع واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد
فكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا وجوده على
استمالة الدور والتسلسل ٦ انتهى والناظم رحمه الله اشار الى تلك الطريقين
لكن قدم طريق الحكماء كما قدم التفنازاني لان بعض المتكلمين وانقرا
لحكماء في هذا الطريق فبالنسبة الى ذلك البعض صار متفقاً عليه فقال

الهي هنا واجب لولاه ما انقطعت * احاد سلسلة حقت بامكان *

قال المولود الخيال يريد انه لا شك في وجوده موجود فان كان واجبا فذاك والا فلا بد له
من علة بها يترجم وجوده على عدمه وانه واجب والاي يلزم الدور او التسلسل
وكلاهما بطول لم يترس بالدور مع كونه مستملا ايضا لاستلزامه اياه وقد يقال
هما قرنان انما وقع في ذكر احدهما غيبة عن الآخر وانما لم يكس لان
بطلان التسلسل اخفى فهو بالتعرض اولى انتهى واما ادلة بطلان الدور
والتسلسل والابحاث المتعلقة بهما فذكر كورة في المطولات فليس كتابنا هذا
محل بسا لهما ولفظ الله على وزن فعال بمعنى مفعول لانه تعالى ما لوه اي
معبود تقولا امام بمعنى مأهوم قال القاضي والظاهر انه وصف في اصله
نكته لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصعق
اجري مجراه في اجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به انتهى وقال
جلال الدين البخاري الاله اسم من اسماء الاجناس كالرجل والفرس يقع
على كل موجود بحق او باطل ثم غلب على اليهود بالحق كما ان النجم اسم لكل
كوكب ثم غلب على الثريا انتهى ولكونه اسم جنس في الاصل صحح اضافته
هنا الى الضمير واختلاف في اشتقاقه على ستة اقوال ذكر كورة في اول تفسير

القاضي ومن اراد الاطلاع عليها فليطلبها ثمه والواجب هو الذي يقتضى ذاته وجوده ويمتنع عليه العدم وقيل هو الذي يلزم من فرض عدمه محال وكلمة لولا حرف وضع لامتناع الشيء لوجود غيره تقول لولا عصيانك لاحسنت اليك فامتناع الاحسان لوجود العصيان وقوله تعالى ﴿فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكانتم من الخاسرين﴾ فامتناع الخسارة لوجود الفضل والرحمة والضمير بعد لولا لا مبتدأ والخبر محذوف وجوبا اذا كان عاما ٢ ويسد جوابها مسد الخبر وجوابها اما ماضى اللفظ كما في الامثلة السابقة او ماضى المعنى نحو لولا زيد لم آتك ثم الجواب ان كان مثبتا فلا كثر اقترانه باللام وان كان منقيا بما نحو قوله تعالى ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا﴾ وقد يحذف الجواب للعلم به نحو قوله تعالى ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله تواب حكيم﴾ اى لهلكتم ٤ فقوله ما انقطعت جواب لولا واحد بوزن آمال جمع الاحد بمعنى الواحد وهو اول العدد قوله حفت بصيغة المجهول وفيه ضمير راجع الى لاحاد والجملة صفة لاحاد فى القساموس وحفه بالشيء كده احاط به ومعنى حفت باه كان ٣ احاطت تلك الاحاد بالامكان اى صارت جميع الاحاد الحاصلة فى السلسلة فى جوانب الامكان متصفاه فىلزم منه كون مجموع الاحاد فى السلسلة نمكنا لان كل شىء اتصف بالامكان فهو ممكن فلا حاجة الى جعل الامكان بمعنى الممكن كما ظن والمعنى لولا الواجب موجود ما انقطعت سلسلة الاحاد التى احيطت بالامكان لكنها انقطعت اذ لو لم تنقطع لزم الدور والتسلسل وكلاهما باطل فعلمنا ان الواجب موجود ولما فرغ من طريق الحكماء شرع الى ذكر طريق المتكلمين فقال

﴿ كَذَا الْخَوَادِثُ وَالْأَرْكَانُ شَاهِدَةٌ عَلَى وَجُودِ قَدِيمٍ صَانِعٍ بَانَ ﴾

كذا اى مثل ما سبق يعنى كما ان الموجودات الممكنة تدل عند الحكماء على وجود مبدئها كذا الخواث تدل عندنا على وجود محدث لها وتقرير هذا المسلك على ما قالوا ان يقال قد ثبت حدوث العالم او يقال لاشك فى وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال واما ان ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب الوجود وهو المطلوب قال الخيالى وحيثما امتنع الدور والتسلسل تعين انه واجب ليس الاول يتعرض المحقق به اعتمادا على ما سبق انتهى واما بيان مفردات هذا البيت فقوله الخواث جمع حادثة والمراد بها هنا السموات

٢ واما اذا كان الخبر خاصا فلا يجب حذفه نحو لولا الشعر بالعلماء يذرى لكنت اليوم اشعر من لبيد منه

٤ وفى المعالم لما جلكم بالعقوبة ولكن دستر عايكم ورفع عنكم الحد بالاعان منه

٣ وفى الحديث حفت الجنة بالمكاره قال النووى اى احاطت بجوانبها منه

٢ اى افصح واقلع من
لسان المقال اذ لا يمكن فيه
كذب ولا غلط الفاظ منه
٦ قوله و صنعته اى منع
صنعته منه
٧ وهو كتاب مفرد مستقل
منه

السبع والعرضون مع سكانهما والاركان جمع ركن وركن الشئ جزءه الداخلى
فيه والمراد بها هنا اجزاء السموات والارضين واحوالهما من تعاقب الليل
والنهار وتناوب الظلمات والانوار واشتداد الرياح العواصف وامتداد البروق
الحوادث وتزلزل الارض ونزول الصواعق وتراكم السحب الواحش وتغاير
الفصول والازمان وتفاوت الاماكن والبلدان وغير ذلك من عجائب المخلوقات
وغرائب المصنوعات مما لا ندرك ولا نعلمه وما يعلم جنود ربك الا هو خذ هذا فانه
دقيق وبالاخذ والقبول حقيق فقول من قال عطف الاركان اما عطف تفسير او
عطف خاص على العام او المراد بالحوادث العالم السفلى وبالاركان العالم العلوى
او المراد بالحوادث المواليه الثلاثة وبالاركان العالم العلوى الى اخر ما قال ليس
الاتسويد وجه الورق لانه قال عطف خاص على العام ولم يبين العموم والخصوص
وما فرق قوله شاهدة قال فى النهاية اصل الشهادة الاخبار بما شاهدته او شاهده
وقال القاضى الشهادة اخبار عن علم من الشهود وهو الحضور والاطلاع وفى
المصنف الشهادة الاخبار عن علم واثقان بمشاهدة وعيان لاعن تخمين وحسبان
وفى المختار الشهادة خبر قاطع تقول شهد على كذا من باب سلم انتهى والمراد من
الشهادة هنا الدلالة ويمكن حملها على معناها الاصلى ويكون شهادة السموات
والارضين بلسان الحال بالنظر الى ذاتهما وبعض سكانهما ولسان المقال بالنظر
الى بعض سكانهما وشهادة الاركان لا تكون الا بلسان الحال وهو انطق ٢ من
لسان المقال وعلى فى قوله على وجود قديم متعلقة بشهادة قال ابراهيم النعمانى
وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم لفظان مترادفان ورد بالقطع
بتغاير المفهومين اذ الواجب ما لا يحتاج فى وجوده الى غيره اذ وجوده مقتضى
ذاته بمعنى ان العقل لا يتصوره الا كذلك والقديم موجود لا ابتداء لوجوده
انتهى فقول من قال والمراد بالقديم هو الواجب لذاته فانهما مترادفان عند
المسكمين ليس فى محله فتأمل ثم اعلم ان اطلاق لفظ القديم على الله تعالى
مما تردد فيه بعض المشايخ ولكن قال العراقي فى شرح اصول السبكي عده
الحليمى فى الاسماء وقال وان لم يرد فيه نص فى الكتاب لكن ورد فى السنة
من حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه وفيه عده القديم فى التسعة والتسعين
كذا قاله شارح عقيدة السنوسى واما اطلاق لفظ الصانع على الله تعالى فالظاهر
انه بطريق التوصيف لا بطريق التسمية كما ذهب اليه الامام الغزالى وفى الحديث
ان الله صانع كل صانع وصنعتة ٦ رواه البخارى فى كتاب ٧ خلق افعال العباد

والحاكم وصححه واطلاق الباني كذلك وفي هذا البيت ايماء الى مسالك الانبياء والاولياء والاصفياء ايضا لان من شاهد بناء هذه السماء على هذه الهيئة الجميلة والخلقة الفريدة مثلا يحزم بان هذه الصنعة الجميلة لا تصدر الا عن صانع حكيم وبان قديم يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء ويستدل بها على خالقها ويقول ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ففنا عذابا بالنار ولما فرغ عن اثبات الواجب على طريق الحكماء والتكلمين شرع في اثبات وحدانيته فقال

❦ خَلَقَ الْخَلَائِقَ خُلُوءًا عَنْ مَخَالَفَةٍ ❦ اذ لا توارد ينفي القول بالثاني ❦

الخلق مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله مخدوف اي خلق الله الخلائق ويحتمل ان يكون مصدرا مجهولا مضافا الى نائب الفاعل وهو الخلائق هي جمع خليفة يقال هم خليفة الله وهم خليفة الله وهم خلق الله وهو في الاصل مصدر وقد اضمحل معنى الجمعية بالالف واللام فقول من قال جمع لكثرة الانواع واختلافها ليس في محله فتأمل هـ واريد به جميع الخلق من الارض والسموات وما فيهن من المعدن والنباتات والانس والجن والملئك وسائر الحيوانات قوله خلوا بكسر الخاء المتجمعة وسكون اللام مصدر بمعنى اسم الفاعل في الصحاح تقول انا خلوا من كذا اي خال فقول من قال ان خلوا بكسر الخاء صفة لانه يقال هو خلوا وهي خلوة ليس بسديد لان اهل اللغة قد اتفقوا على ان خلوا مصدر ولم يقل احد منهم انه صفة نعم انهم اختلفوا هل يستوي فيه التثنية والجمع والمذكر والمؤنث ام لا فذهب بعضهم الى الثاني فقالوا هو خلوا وهي خلوة وبعضهم الى الاول فقالوا هو خلوا وهي خلوا وهما خلوا وهم خلوا قال في سبعة الابحر من كتب اللغة وانا منه خلوا وخلي على فاعل وخلاء اي خال وهو لم يثن ولم يجمع انتهى وفي المختار انا منك خلاء اي براء لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر وانا منك خلي اي برى فيثنى ويجمع لانه اسم انتهى وفي القاموس وهي خلوة وخلوا انتهى ولا يخفى عليك ان صاحب المختار فرق بين المصدر بمعنى اسم الفاعل وبين فاعل من الاسم حيث قال في المصدر لا يثنى ولا يجمع وفي الاسم فيثنى ويجمع واما صاحب سبعة الابحر فقد سوى بينهما وهو الموافق لقواعد العربية فتأمل و على التقديرين هو حال مبنية لا مؤكدة كما ظنه الشارح المالى وذى الحال اما المبتدأ او مفعول الخلق او نائب الفاعل وبما قررناه لك تبين ان مراد المولى الخيال من قوله وخلوا بمعنى اسم الفاعل وقع حالا من المبتدأ على ما جوزه البعض من النحاة او من المفعول انتهى انه مصدر بمعنى اسم الفاعل وقع موقع الحال وذلك

قال ابن كمال هذا ليس على اطلاقه بل فيما اذا كان الجمع منفيا واما اذا كان مثبتا فلا انتهى منه

القول بان الالف واللام اذا دخل على الجمع يكون معنى الجمعية مضمحلة ومنسجمة قول مخصوص ببعض المواد وهو ما اذا كان اللام للجنس واما اذا كان للتعريف والاستغراق وغيرهما فلا يكون كذلك تأمل فان اكثر الناس غافل عنه كذا قاله ابن شجاع وهنا اللام للجنس ولذلك قلنا اضمحل معنى الجمعية فتأمل منه

هـ وجه التأمل ان لفظ الخلائق اذا انسلخ عنه معنى الجمعية صار اسم جنس يشمل القليل والكثير فلا معنى لقوله جمع لكثرة الانواع منه

شائع ومشهور عند ارباب الكمال وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لاله مثال
واذا وقع المصدر حالا يستوى فيه التثنية والجمع والمذكر والمؤنث فلا يرد
قول الشارح العالى ان خلوا لا يصح ان يقع حالا من المفعول لعدم المطابقة
قوله عن مخالفة متعلق بخلوا والمخالفة هنا المنازعة في ايجاد شئ
من المخلوقات يعنى خلق الخلائق خاليا عن المنازعة قوله ينفي خبر المبتدأ
اي يرد القول اي الحكم بالثاني اي بوجود الاله الثاني الواقع في المرتبة الثانية
من مراتب العدد وخبر لا محذوف اي اذ لا توارد موجود وهذه الجملة معترضة
بين المبتدأ والخبر وردت لدفع ما يقال من انه لا يلزم من عدم وقوع المخالفة
والمنازعة في خلق العالم كون الخالق واحدا لجواز التوارد والاتفاق
فدفع ذلك بقوله اذ لا توارد اي لا توافق بحكم العقل والمادة قال المولى
الخيالى وتقرير البرهان عليه اي على هذا الدفع انه لو وجد آلهان فلا يخلو
اما ان يقع بينهما التمانع في ايجاد العالم فيلزم عجزهما او عجز احدهما مع
لزوم الترجيح بلا مرجح واجتماع الضدين والكل باطل او يقع بينهما
الاتفاق فيلزم التوارد وهو ايضا باطل وكلام المحقق ينطبق على هذا
الوجه غاية الانطباق لكن يتحد عليه انه يجوز ان لا يقع التمانع ولا الاتفاق
بل وقع من احدهما القصد الى ايجاد ذلك المقدور ولم يقع من الاخر فان قلت
قصد احدهما وعدم قصد الاخر ترجيح بلا مرجح قلت ننوع وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن بارادتهما فتدبر والتفصى عنه مح يعرف بالتأمل ٢ ولك
ان تجعله اشارة الى برهان التمانع وهو انه لو وجد آلهان لا يمكن بينهما التمانع
والتخالف في الافعال وح اما ان يقع مراد كل منهما فيلزم اجتماع الضدين
او لا يقع مراد كل منهما فيلزم عجزهما او يقع مراد احدهما دون الاخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز من فرض آلهها قادرا لكن افعاله تعالى
خالية عما ذكر فهو واحد ليس الاوي يفتي القول بالثاني الا ان نفي التوارد
على هذا الوجه مما لا فائدة له اصلا كما يظهر بادن تأمل وكان ميل المحقق
الى ذكر وجوب التمانع بينهما وتوجيهه انه لو تعدد الاله لوقع بينهما التخالف
والتنازع ويحتل النظام واما الاتفاق والتوارد فهو منتف بحكم العقل والعادة
لكن خلق العالم خال عن مخالفة وتنازع فينتفي القول بالثاني ومنهم من
استدل على ذلك بانه لو وجد آلهان ويتصانان لامحالة بصفات الاوهية
لكان نسبة جميع المقدرات اليهما على السوية اذا مقتضى القدرة ذاتهما

٢ قوله ولك ان تجعله يعنى
البرهان الذى ذكرناه
برهان الترديد ولك ان
تجعل قول الناظم اشارة
الى برهان التمانع ويسمى
برهان التطارد ايضا لان
كل واحد منهما يطر دو يمنع
الاخر عن مراده واما
تسميته برهان التمانع فلان
كل واحد منهما يمنع الاخر
عن مراده

منه

٦ الدليل الاقناعى ما يرشد
الطالب ولا يفهم المعاند
والدليل الالزامى هو
الذى يفهم الخصم ويلزمه
ولا يثبت المطلوب منه

٤ وهو التوارد وهذا بط ضرورة امتناع مقدورين ١٨ قادرين مستقلين منه

٦ قوله والاحسن اى البرهان الاحسن فى هذا المقام منه

٢ قيل رداقوالهم الباطلة بقوله تعالى * الله خالق كل شئ * منه

٣ قال كفار لم يكونوا شاكين فى وجود الصانع وانما كفروا بالقول تعدد الالهة متعللين بان هؤلاء شفعاؤنا عند الله وانهم ليقرّبونا الى الله زلفى منه

٥ اى ان كان ما صدقت عليه الذات مذكرا يصح تذكيره كما يقال ذات شئ زيد كامل فان زيدا هو ما صدقت عليه الذات فهو مذكر منه

٨ وفى المنح المكبة ان لفظ الذات اصلها مؤنث بنو المقتضية لموصوف والملازمة للاضافة غالبا كرجل ذى مال ثم استعملوها استعمال الاسماء المستقلة فقالوا ذات قديمة ونسبوا للفظها فقالوا ذاتى وقد تسعمل بمعنى ذات شئ وحقيقته كما هنا وكفى قول ابن حبيب رضى الله عنه و ذلك فى ذات الآله منه

والمقدورية الامكان او الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور معين وح اما ان يقع بهما فيلزم مقدور ٤ بين قادرين وانه يح او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح والاحسن ٦ ان يقال لو كان فى العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما مبدئين مستقلين له واللازم باطل بالضرورة وكذا الملزوم انتهى ما قاله المولى الخياط اقول ويمكن اثبات التوحيد بالبراهين العقلية ايضا وتصريح كل نبي من لدن آدم الى ان ختمت النبوة بنبينا محمد عليه السلام بالتوحيد واتفاق الملايين قاطبة عليه فان النبوة والشريعة لا تتوقفان على التوحيد فيجوز ان يثبت التوحيد بهما كذا قاله بهاء الدين زاده فى شرح الفقه الاكبر والمخالف لهذا الاصل هو الشنوية القائلة بان فى العالم خيرات وشرورا وفاعل الخير والشر لا يكون واحدا فبعضهم قالوا بان خالق الخير هو النور وخالق الشر هو الظلمة وبعضهم وهم المجوس قالوا بان خالق الخير هو يزدان وخالق الشر هو اهر من ويعنون به الشيطان والدلائل العقلية والعقلية يبطل دعواهم الباطلة ٢ واما الوثنية فانهم وان قالوا بالسنتهم بالوهية الاصنام لكن عند تحقيق اعتقادهم يفهم انهم يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ٣ ما نصبدهم الا ليقرّبونا الى الله زلفى فبعضهم اتخذوها على انها صور الكواكب وبعضهم على انها صور الارواح المدبرة لامورهم وبعضهم على انها صور الملوكهم الكاملين الماضين الى غير ذلك واليهود والنصارى لا يخلو قولهم عن رائحة الشرك بقولهم عزيز ابن الله والمسيح ابن الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولما ثبت الناظم وحدانية ذاته تعالى شرع فى اثبات ان ذاته تعالى ليست مثل ذوات الممكنات فقال

﴿ فَذَاتُهُ لَيْسَ مِثْلَ الْمُمْكِنَاتِ فَمَا ﴾ حُكْمُ الْجُوبِ مَعَ الْإِمْكَانِ سَيَانِ ﴿

الذات كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال والصفة ما لا يمكن تصوره الاتباعا وبعبارة اخرى الذات ما يقوم بنفسه والصفة ما يقوم بغيره وذات الشئ حقيقته وماهيته وقيل ذات الشئ نفسه وعينه ثم اعلم ان لفظ الذات يصح تذكيره باعتبار ما وقعت عليه ٥ ان كان مذكرا كما يقال ذات زيد كامل ويصح تأنيثها باعتبار معنى الحقيقة الذى هو مدلولها كما يقال ذات زيد كاملة كذا قاله فى مطالع المسرات وقال الامام الزرقانى والذات تذكر وتؤنث فالتذكير باعتبار كونها شيئا والتأنيث باعتبار كونها هيئة ٨ وقال السيد الشريف فى بعض تعليقاته ان التاء فى الذات والصفة والمعرفة والنكرة والرسالة والمقدمة ليست

﴿ للتأنيث ﴾

للتأنيث بل من نفس الكلمة واما الوقف على الهاء وكون صفة هذه الافاظ
 مؤثما فباعتبار وجود التاء وقال بعض الافاضل كل مؤنث لم يحذف تاءه
 او كان بمعنى لفظه مذكري يجوز تذكره كما في قوله تعالى * لعل الساعة قريب * ولم
 يقل قريبة لان التاء لم يحذفها من الساعة وكما في قوله تعالى * ان رحمة الله
 قريب من المحسنين * ولم يقل قريبة لان الرحمة بمعنى الاحسان انتهى وبما
 قررناه ظهور وجه تذكر الناطم قوله ليس مثل الممكنات فضمير ليس راجع الى
 الذات ومثل منصوب خبر ليس ومضاف الى الممكنات بحذف المضاف اي
 ذاته ليست مثل ذوات الممكنات والممكن ما لا يقتضي شيئا من الوجود
 والعدم كالعالم والفاء في قوله فماتعليلية اي حكمنا بنفي المماثلة بين ذات الله
 وبين ذوات الممكنات لان حكمها الوجوب والامكان متغايران اذ حكم
 الوجوب الاستغناء عن الغير وحكم الامكان الافتقار الى الغير وحكم الشيء
 خاصته اللازمة له او الاثر الثابت بالشيء وهو مبتدأ سقط نونه
 بالاضافة وسيان بكسر السين وتشديد الياء بمعنى مثلان خبر المبتدأ على لغة
 بني تميم وان حمل على لغة اهل الحجاز فاعراب سيان محمول على لغة بني
 الحارث واضافة الحكم لامية ومن جوز كونها للبيان فقد خرج عن عداد
 الاعيان ولو قال الناطم رحمة الله تعالى * وذاته ليس مثل الممكنات فما * حكم
 الوجوب ولا الامكان سيان * بافراد الحكم وتكرار النفي مع الواو لكان اصوب
 واطهر ولعل المولى الخيالي اراد بقوله ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة
 مع بالواو ما قلنا لا تبديل كلمة مع بالواو فقط اذ بهذا التبديل لا يستقيم الوزن
 فلا يرد قول الشارح العالي ان هذا التبديل محمل بالوزن ثم اعلم ان حقيقة الله
 تعالى مخالفة لسائر الحقائق كذاته عند المحققين واليد اشار الناطم بقوله وذاته
 ليس مثل الممكنات فمآله وزعم كثير من المتكلمين ان الذوات كلها متساوية
 وامتياز البعض عن البعض بالصفات الخصوصية فامتياز ذات الله تعالى
 عن غيرها ٣ بصفات الالهية وتحقيق هذا البحث انهم ارادوا بالذات
 الحقيقة فذلك واضح البطلان لان حقيقة الله تعالى لو كانت متساوية لحقائق
 الممكنات فاختصاصها بالصفات الخصوصية ان كان لا امر لزم الترجيح
 بلامر جميع وان كان لا امر فذلك الامر ان كان منفصلا يلزم ان يكون وجوبه
 تعالى بالغير فيكون ممكنا بالذات وان لم يكن منفصلا يعود الكلام
 في اختصاصه بها ودار او تسلسل وان ارادوا بالذات كل ما يعلم بالاستقلال
 كما صرح حوايه في بعض كتبهم ان الذات كل ما يمكن او يتصور بالاستقلال
 والصفة كل ما لا يمكن ان يتصور الاتبع فيصير النزاع لفظيا اذ ذاته تعالى بهذا

٣ قال بعض الافاضل في
 تقرير هذا المقام ان ذاته
 تعالى مخالفة لذوات
 الممكنات لانه تعالى لومائل
 شيئا من الممكنات في الذات
 والحقيقة وامتياز كل عن
 الاخر بخصوصية مثل
 الوجوب والامكان فان
 كانت تلك الخصوصية
 من لوازم الذات لزم اشتراك
 الكل فيها وان كانت
 الخصوصية مع الذات لزم
 التركيب لنا في الوجوب
 الذاتي والوازم بطل وكذا
 الملزومات

المعنى متساوية لذوات الممكنات وانما الامتياز بينهما بالخصوصيات مثل
الوجوب والا مكان والتساوى والتماثل بهذا المعنى جائز عند الكل كذا
قاله جلال الدين البخاري في شرح المقاصد ثم يشارك ذاته تعالى ذوات الممكنات
بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غير صادق على الكل
انتهى وقال المولى الخيالى ذهب جماعة من المتكلمين الى ان ذاته تعالى تماثل
سائر الذوات وانما يمتاز عنها باحوال اربعة وهى الواجبية والحسية
والعالمية والقادرية وقال ابو الهاشم بل بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة
وهى الالهية واستدلوا عليه بوجود منها ان الذات تنقسم الى الواجب
والممكن ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه ومنها ان المعلوم
ينحصر في الذات والصفة حصرا عقليا ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر
العقلي ٢ ومنها انا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات فلو لم يكن مشتركا
لما تحقق الجزم بها حالة التردد في الخصوصيات ولم يعلموا ٤ ان اللازم مما ذكره
اشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه والكلام
انما هو في اتحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات في تمام الماهية والحقيقة
فانه بطرعا للزوم تركيب الواجب بمابه الاشتراك ومابه الامتياز على ان
الاتحاد في تمام الماهية والاختلاف في كثير من الوازم والاحكام غير معقول
بخلاف ما اذا كانت الذات متخالفة في الحقيقة كما ذهب اليه الشيخ الاشعري
فان الاختلاف فيها معنى صحيح يتلقاه العقول بالقبول وهذا معنى قوله فاحكما
الوجوب مع الامكان بيان ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة مع بالواو
اذ ليس لها كثير معنى ههنا انتهى ما قاله الخيالى قوله اذ ليس لها كثير معنى
يريد ان التثنية اذا اريد اضافتها يجب ان يكون المضاف اليه تثنية مثلها
نحو جائني غلاما الرجلين ١ او ما في حكم التثنية نحو جائني غلاما رجل
ورجل ٥ فالعطف بالواو في حكم التثنية اذ اصل رجلين رجل ورجل عدلوا
عن ذلك كراهة التكرار كذا قاله ابن هشام في شرح شذور الذهب
في معرفة كلام العرب والمضاف اليه ههنا ليس بتثنية ولا في حكم التثنية
فلا بد من تبديل كلمة مع بالواو حتى يكون المضاف في حكم التثنية ولكن
مراده بالتبديل ما ذكرناه سابقا واذا علمت ما قررناه وفهمت ما حررناه ظهر
لك فساد قول الشارح الصالى في اعتراضه على المولى الخيالى حيث قال قيل
لا معنى للكلمة مع فالاولى الواو بدلها اقول فيه نظرا ما اولا فلانه يخل الوزن
حينئذ وما ثانيا فلان مقتضى التثنية الاضافة الى مثلها او الى ما في حكمها

٣ الحصر على ثلاثة
اقسام حصر عقلي
كحصر العدد للزوجية
والفردية وحصر استقرائي
كحصر الكلمة لاسم وفعل
وحرف وحصر جعلي
كحصر الرسالة في الابواب
والفصول
او كذا غلاما هما منه
٥ وكذا غلاما الرجل
والمرأة منه
٤ قوله ولم يعلموا اي
المتكلمين القائلون ذاته
تعالى تماثل سائر الذوات منه

والعطف بالواو لا يفيد انتهى ثم الظاهر ان المخالف في هذه المسئلة بعض المتكلمين على ما فهم من تقرير المولى الخيالى وشارح المقاصد وغيره فقول الشارح العالى ذهب بعض القدماء من المعتزلة الى ان ذاته تعالى يماثل ذوات الممكنات آه يخالفه ولما نفي الكثرة المماثلة عن ذاته تعالى بحسب الجزئيات اراد ان يشرع في نفي الكثرة عند تعالى بحسب الاجزاء فقال

﴿ نَفَى غِنَاءَ عَنِ الْأَغْيَارِ كَثْرَتَهُ ﴾ لِحَاجَةِ الْكُلِّ فِيمَا فِيهِ جُزْآنِ ﴿

نفي فعل ماض من نفاه اذا طرده ومنعه والغنا بالكسر والقصر ضد الفقر فاعل نفي وعن الاغيار متعلق بغناه وقول الخيالى كما هو الظاهر بشير الى ان في تعلقه وجهها اخر ولعل ذلك الوجد تعلقه بكثرتة اذ الكثرة هنا بمعنى التركيب ويكون عن بمعنى من والمعنى على هذا الوجه نفي غناه تركبه من الاغيار ويكون صلة الغناء محذوفة مثل المذكور واما تعلقه بنفي فلا معنى له فنأمل واللام في الحاجة الكل متعلق بقوله نفي والكل اسم لجملة مركبة من جزئين او اكثر من اجزاء محصورة ولفظة في بمعنى الى صلة الحاجة وماه وصولة عبارة عن الاجزاء قوله فيه ظرف مستقر وجزآن فاعل الظرف والجملة صلة للوصول ومعنى البيت نفي غناه تعالى عن الاغيار تركبه من الاجزاء لحاجة الكل المركب من الى اجزاء الاجزاء التى حصل فيه جزآن او اكثر وفي قوله جزآن حذف المعطوف كما قدرناه فلا حاجة الى الاعتذار بان الاختصار على الجزئين اكتفاء بقدر الاقل او اريد بالثنائية مطلق التعدد هذا هو البيان فانه مقبول في نظر الاعيان وسالم عن الحذف والتأويل اللذين ذهب اليهما الشارح الجليل حيث قال وصلة الحاجة محذوفة اى الى ما هو جزء له وما الوصولية عبارة عن الكثرة وكون المراد بالظروف التكللى العام وبالظرف الجزئى الخاص يخرج منه عن كونه ظرفا لنفسه انتهى وما وقع في بعض النسخ في غناه بفائين على ان يكون غناه خبرا مقدما وكثرتة مبتدا مؤخرا فغناه على وجهه المولى الخيالى انه لما لم يكن حكم الوجوب والامكان متساويين وجب ان يكون كثرتة تعالى من جهة الاجزاء في غناه يعنى ان غناه كثيرة غاية الكثرة حتى انه مستغن عن الاجزاء غناه ٣ عن سائر الاغيار والاى وان لم يكن مستغنيا غاية الاستغناء لكان ممكنا محتاجا الى اجزائه التى ليست عينه وهذا المعنى دقيق ولما تخيل حقيق والشارح العالى لما لم يفهم مراد الخيالى صحف هذه النسخة واعترض عليه مذهبنا بالديه حيث قال

٣ قوله غناه بالنصب اى
مثل غناه

وما وقع في النسخ بالفاء على ان غناه خبر مقدم وكثرته مبتدأ مؤخر فتصحيف
عن جهالة النساخ لاصحته لارواية ولادراية لان استغنائه تعالى عن الاغيار
ينفي الكثرة لانه يثبتها وقد تصدى البعض ^٣ تصحيحه ولم يقدر عليه وان هذا
لشيء عجيب وقد اعترف نفسه بان نسخة المصنف على الفعلية انتهى واذا قرع
سمعت ايها المغرور ما لم يسبق اليه فهمك فلا تجل بالرد والانكار واقبل
على التأمل والاستبصار لعلمك تونس من جانب الطور جذوة نار وفي ظلمة الليل
البهيم غرة نهار وتعرف انهما آيات بينات لقوم يعقلون ولا يجهلونها
الا القوم الظالمون وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
ولماني الناظم رحمه الله الكثرة عن ذاته تعالى علم منه نفي الكلية ايضا لكنه
ارادنا كيد الحكم السابق والتوطئة للحكم اللاحق فقال

❦ وليس كلاً ولا جزءاً ولا عرضاً ❦ ولا محلاً لأعراضٍ وأكون ❦

قد سبق معنى الكل في البيت السابق واما الجزء فهو الذي يتركب
الشيء منه ومن غيره ويرادفه البعض فماله اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها
كلا ومركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا والعرض الموجود
الذي يحتاج في وجوده الى محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده الى جسم
يحل به ويقوم هو به والاعراض على نوعين قار الذات وهو الذي يجتمع اجزائه
في الوجود كالبياض والسواد وغير قار الذات وهو الذي لا يجتمع اجزائه
في الوجود كالحركة والسكون والمحل هو الحيز والمكان امانه تعالى ليس بجزء
فلان ما تركب منه لا يخلو امان يكون جسما او جسمانيا وعلى كلا التقديرين يكون
متجزيا وهو تعالى منزعه عنه كما سيجي ^٢ واما انه ليس بعرض فلا يحتاج العرض
الى محل يقوم به وهو ينافي الوجوب الذاتي واما انه ليس محلا لأعراض فلا لزوم
كونه محلا للحوادث والا كوان جمع الكون بمعنى المكون اي الموجود لا الكون
المنقسم ^٨ الى الحركة والسكون والافتراق والاجتماع كما ظنه الشارح العالي
ومجيء الكون بمعنى المكون شائع كثير كما ورده صاحب البراءة حيث قال محمد سيد
الكويزياد وقال شراح القصيدة قاطبة اي الوجودين ^٤ بمعنى الموجودين وهما
الدنيا والعقبى والمراد اهلها انتهى فعلى هذا يكون عطف الا كوان على
الاعراض من قبيل عطف العام على الخاص ليشمل نفي كونه تعالى محلا للجواهر
ايضا وقول المولى الخيالى ^٩ وقوله واكوان تخصيص بعد تعميم رعاية للوزن
والقافية ليس في محله فتأمل وانصف ولا تكن من اهل الكبر والتعسف

^٣ اراد بالبعض المولى
الخيالى ❦
^٢ اي سيجي في البيت
الرابع عشر وهو قوله
ولا اتصال باحياز وافات
ولا انصاف باشكال والوان
❦

^٨ يعني وان جاء الكون
بمعنى الاعراض المخصوصة
وهي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق
لكن المعنى الذي اخترناه
اولى بالمقام ❦
^٤ قيل اطلاق الوجود
على الموجود حقيقة لان
وجود الشيء عين ذاته ❦
^٩ فيه كلام على المولى
الخيالى ❦

ومعنى البيت ان ذاته تعالى ليس كلالا متصلا ولا منفصلا لا مجموعيا ولا افراديا ولا جزأ صوريا او ماديا ولا عرضا قارا او غير قارا ولا محلا للاعراض والا كوان وكذا منزعه عن خصائص الاجسام من الكيفيات النفسانية او المحسوسة الظاهرة او الباطنة مثل الصورة والشكل واللون والظلم والرائحة واللذة والالام والغضب والنعيم ونحو ذلك فانها تابعة للجسم او المزاج المستلزمين للتركيب المنافي للوجوب الذاتى ولما نزه ذاته تعالى عن الكلية والجزئية والعرضية والمحلية للاعراض والا كوان نزهه عن الجوهرية وعن الاسماء اللاتى توهم النقصان فقال مخاطبا بالخطاب العام

﴿ وَلَا تَقُلْ جَوْهَرًا أَيْعَنِيَتْ بِهِ ﴾ وَنَزَّهَ الْأِسْمَ عَنْ إِيْهَامِ نَقْصَانٍ ﴿

ه قال خالد الازهرى فى شرح الفية ابن مالك ومن حكم القول وما تصرف منه انه لا ينصب الاجلة او مفردا يؤدى معنى الجملة كقلت قصيدة وشعرا او المفرد المراد منه مجرد اللفظ على الصحيح كقلت كلمة انتهى منه

٢ فيقولون زيدا قائما او منطلقا وقل ذامثقا (نسخه)

٣ ولذلك يجوز قبح ان بعد القول على لغة بنى سليم منه

اعلم ان القول وفروعه يتعدى الى مفعول واحد وذلك المفعول على نوعين مفرد وجملة والمفرد على نوعين ايضا مفرد مؤداة جملة نحو قلت حديثا وشعرا وخطبة ومفرد اريد به مجرد اللفظ نحو قلت كلمة وقوله تعالى يقال له ابراهيم اذ لو كان مبنيا للفاعل لقليل يقول له الناس ابراهيم بنصب ابراهيم اى يطلقون عليه هذا اللفظ واما الجملة المحكية فمحكية بالقول فى موضع مفعوله نحو قلت زيد قائم وقد يجرى القول مجرى الظن فنصب المبتداء والخبر على انهما مفعولان له بشروط اربعة عند اكثر العرب واما فى لغة بنى سليم فيجرى القول مجرى الظن فى العمل مطلقا اى بلا شروط حكاه سيبويه فيقولون ٢ قلت زيدا منطلقا وقل ذامثقا ٣ وقال ابن مالك فى التقييد واجرى القول كظن مطلقا عند سليم نحو قل ذامثقا وفى النهاية العرب تجعل القول عبارة عن جميع الافعال واذا تمهد هذا فقول الناطم ولا تقل جوهرًا معناه ولا تقل له جوهرًا او لا تطلق عليه جوهرًا او لا تظنه جوهرًا او لا تستقدمه جوهرًا فجوهرًا مفعول به على الاولين ومفعول ثان على الاخيرين فقول من قال القول ههنا بمعنى الذكر او التسمية ليس بمفيد فتأمل وفى بعض النسخ وقع برفع جوهر على انه خبر مبتدأ محذوف اى ولا تقل هو جوهر فيكون الجملة محكية بالقول وايا منصوب بقوله عينيت وتنوينه عوض عن المضاعف اليه وجواب هذا الشرط محذوف وجوبه بالدلالة قوله ولا تقل عليه اذ يجب حذف الجواب اذا تقدم على الشرط ما هو الجواب فى المعنى كقوله تعالى متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اى ان كنتم صادقين فمتى هذا الوعد وتقدير الكلام هنا اى معنى من معانى الجوهر تريد به فلا تقل له جوهرًا او فلا تطلق

عليه تعالى لفظ الجوهر وقد اشتر فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى
الموجود القسائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة وبين المتكلمين بمعنى التحيز
بالذات فاشار المص الى ان اطلاقه على الله تعالى باى معنى كان لا يجوز اما عقلا
فلا بهامه بما عليه النصارى من انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقسام ٢
بل لاستلزامه التحيز بالمعنى الذى قصده المتكلمون واما شرعا فلم يعدم اذن
الشارع له واليه اشار الناظم رحمه الله بقوله ونزه الاسم عن ايهاام نقصان
واعلم ان القوم قد اختلفوا في اسمائه المأخوذة من الافعال والصفات دون
الاعلام الموضوعية في اللغات ٤ قال في المواقف ليس الكلام في اسماء الاعلام
الموضوعية في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال
فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز
الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا الحال
في الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله
تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهما بما لا يليق
بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم
يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر
بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل ٥ علم مانع عن الاقدام على مالا
ينبغي مأخوذ من العقل وانما يتصور هذا المعنى فيما يدعوه الداعى الى مالا
ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع
فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب ٣ لان الطب يراد به علم مأخوذ
من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهاام مما لا يسوغ في حقه
تعالى وقد يقال ٦ لا بد مع نفي ذلك الايهاام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح
الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى انه لا بد من التوقف
وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوههم باطلا لعظم الخطر في ذلك
فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهاام بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن
الشارع انتهى وذهب الامام الغزالى رحمه الله تعالى الى جواز اطلاق ما علم
اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجزاء الصفة
اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع بخلاف التسمية فانه
تصرف في المسمى ولا ولاية له الالاب والمالك ومن يجزى مجزها والله تعالى
منزه عن تصرف فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ خدائى وتكرى ٩ وامثالهما
في سائر اللغات مع شيوعهما من غير تكثير اللهم الا ان لفظ خدائى معناه خدائنده

٢ والا فانيم الثلاثة هو
الوجود والعلم والحياة
المعبر عنها بالاب والابن
وروح القدس منه

٣ كاسم خدائى وتكرى
فانه يجوز اطلاقها على الله
تعالى من غير ورود اذن
الشارع بهذا الاطلاق كذا
قاله الخلقالى منه

٥ ولان العقل قد يجزى
بمعنى التجربة والاختبار
يقال فلان عاقل اى مجرب
الامور والتجربة والاختبار
لا يتصوران في حق الله
تعالى منه

٣ ورد في الحديث الله
الطيب قال المناوى ولكن
تسمية الله بالطيب اذا ذكر
في حال الاستشفاء نحو انت
المدائى وانت الطيب
شائع ولا يقال يا طيب كما
يقال يا حكيم لان اطلاقه
عليه متوقف على توقف
منه

٦ كما في قوله تعالى الا انه
بكل شىء محيط منه

٩ فانهما بطلقان عليه تعالى
على طريق التسمية دون
التوصيف مع انه لم يرد
من الشارع اذن في اطلا
قهما عليه منه

اي الموجود بذاته وح يكون مرادفا للواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي
في بعض تصانيفه و يقال بمثل ذلك في سماءه بحسب سائر اللغات ان امكن
واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق
الوصف لا بطريق التسمية كذا قاله الجلال الدواني قيل ولا يشكل باطلاق الصبور
والشكور والحليم والرحيم فانها وان كان فيها ايها ما يستحيل على الله تعالى
الا ان نص الشارع بكونها من اسماء الله تعالى قدر رفع الاشكال وحل المقال ومما ورد
في الكتاب والسنة اسمى خارجة عن التسعة والتسعين كالبار والكافي
والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقائم والقريب
والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمديبر والرفيع وذو الطول وذو
المسارج وذو الفضل وذو القوة والخلق والمولى والنصير والغالب
والرزاق والناصر وشديد النقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل
في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى
والسيد والنيور والحنان والمان وقديشاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم
والشئ والموجود والذات والازل والصانع والواجب وامثال ذلك ولعل
وجه التخصيص بالتسعة والتسعين لاختصاص خاصية دخول محصيتها
الجنة او لاختصاصها بزيادة فضيلة في كفاية المهمات وقضاء الحاجات او
لاقتضاء الحكمة اخفاء بعض الاسماء كذا قالوا والناظم رحمه الله لما نزه ذاته تعالى
عن النقائص في الايات السابقة استطرد في هذا البيت تنزيه اسمه تعالى
عن النقائص ايضا لان تنزيه الاسم كنزيه المسمى واجب لقوله تعالى سجع
اسم ربك الاعلى ثم رجع الى تنزيه ما عو المقصود وهو تنزيه الذات عن الاتحاد
والحلول مع احاطة علمه بجميع الاشياء فقال

بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ لَا اتِّحَادَ لَهُ * وَلَا حُلُولَ لِدَى اسْتِحْبَابِ عِرْقَانِ

الباء في قوله بكل متعلق بمحيط قدم عليه لضرورة ومحيط خبر مبتدأ
محذوف مصدر بالواو والجملة من قبل عطف القصة على القصة وتقدير البيت
والله محيط علمه وقدرته واداته بكل شئ ومع تلك الاحاطة ليس له اتحاد
ولا حلول يعنى نزه ذاته وصفاته عن الاتحاد والحلول ٣ اما نزهه تعالى عنهما
فلانهما من خواص الممكن اذ حلوا والحلول يمكن اطلاقه على حلول العرض
في الجسم وحلول الجسم في المكان والاول احتياج في الوجود الى المحل الذي
يجب تنزه الواجب عنه والثاني هو التحيز الذي لا يتصف الواجب به

٦ وفي الحديث قال رجل
لرسول الله صلى الله عليه
وسلم يا سيد فقال السيد
هو الله تعالى شدة
٢ قال في شرح المقاصد لا
يكفى في صحة الاطلاق مجرد
وقوعها في الكتاب والسنة
بحسب اقتضاء المقام
والنسيان الكلام كما لا
والمستترى والمنزل والمشي بل
يجب ان لا يخلو عن نوع
تعظيم ورعاية ادب شدة
٣ قال جعفر بن محمد الصادق
من زعم ان الله تعالى في شئ
او من شئ او على شئ فقد
اشرك لانه لو كان على شئ
لكان محمولا ولو كان في
شئ لكان محصورا ولو
كان من شئ لكان محدثا
كذا في كشف الغطاء شدة

والاتحاد لا يكون بين اثنين مع بقاء الاثنية الا ان يكون بطريق الانقلاب وهو خلع المادة عن الصورة و تصور به بصورة اخرى كانقلاب الماء هواء بالتسخين وذا لا يتصور في حق الواجب قال المولى الخيالى وهذا ضرورى يجزم به العقل بعد تصور الطرفين على ما ينبغي وقد ينسب عليه بالهما اذا اتحدا فقال الاتحاد ان بقيا فلهما اثنان لا واحد وان عدما كان الحاصل ثالثا غيرا لهما وان بقى احدهما وعدم الآخر امتنع الاتحاد ايضا اذ الموجود لا يتحد بالمعدوم واما انه لا يحل في غيره فلان الحلول يلزمه الاحتياج الى المحل الذى هو غيره والواجب يلزمه الغنا عن الغير والتنافى بين اللزومين ملزوم للتنافى بين الملزومين انتهى ثم اعلم ان عبارات العلماء قد اختلفت في تفسير الحلول والاتحاد وفي تعيين القائلين بهما فالظاهر ان الوجودية والحلولية والاتحادية كلهم من الفرق الضالة يقولون ان في كل موجود آله لم نره فكفرهم اشد من كفر الثوية كما قاله على القارى في شرح بدء الامالى وفي ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد ومن الفرق الضالة الحلولية والاتحادية ومقاتلهم متقارنة الا ان تصورهما عسر فيقال ان الحلولية يدعون حلول روح القدس ٧ في قلوبهم عند نهاية العرفان والتجرد والحسين بن منصور الخلاج تقال عند هذه المقالة و يقال ان الاتحادية يدعون اتحاد سر العبد بالمعبود عند نهاية عبادته وبالجملة فالتعبير عن مذهبهم مشكل فكيف تحقيقه انتهى وفي المقاصد والقول بالحلول والاتحاد محكى عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة في حق ائمتهم وعن المتصوفة في حق ملكهم واما ما يدعى بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد ٨ او انه لا كثرة في الوجود اصلا فبحث اخر انتهى وقال بهاء الدين زاده في شرح فقه الاكبر وخالف النصارى في هذين الاصلين بقولهم باتحاد ذات الله او صفته بدن عيسى عليه السلام او بنفسه او بحلول الله او صفته في بدن عيسى عليه السلام او نفسه فهذه ستة اقوال كلها باطلة لبطلان الحلول والاتحاد وكذا خالف فيهما النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني غير منكر في طرف الشر كظهور الشياطين في صورة انسان والقائه الشرور وفي طرف الخير ايضا كظهور الملوك ٩ بصورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الحق بصورة الكمل تكميلا للناقصين فاذا جاز فالاولى بالظهور فيه الانسان ومن افراده العترة الطاهرة اى على كرم الله وجهه واولاده ومن افرادهم من اتصف باعلى الصفات الفاضلة حتى اجترؤا على اطلاق لفظ الاله على من اعتقدوه ائمة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا

٥ وفي التمهيد لابي الشكور حتى قالوا ان الله تعالى يحل في كل شاهد منه

٧ والمراد بروح القدس روح عيسى عليه السلام منه

٨ قال الغزالي وهذه المرتبة توحيد الصديقين وهى الفناء في التوحيد وهم راوا الله تعالى وحده ثم راوا الاشياء بعد ذلك به فلم يروا في الدارين غيره ولا اطلعوا في الوجود على سواه كذا في كشف الغطاء منه

٩ والمراد من الملوك جبرائيل عاينه السلام منه

كبيراً وأما القائلون بأن الواجب عز اسمه وجود مطلق موجود بالذات واحد حقيقي لا كثرة فيه أصلاً فهم بمهزل عن الحلول والاتحاد إلا أن علماً ونازحاً عليهم وقالوا إن هذا القول أشد شناعة من القول بالحلول لازوم مخالطة الواجب سبحانه وتعالى بالأشياء حتى بالقاذورات لكن إذا لم يكن المخالطة مخالطة بأجسام بل مخالطة الكلي بالجزئي والمعنى بالصورة هل يوجب نقصاناً في ذاته تعالى أم لا فوضع تأمل فإن مخالطة شعاعات الشمس بالقاذورات لا يوجب لها نجاسة مع أن هذه المخالطة من جنس المخالطات الجسمانية على أن القائلين المذكورين يسندون قولهم إلى ادوا قهيم العزيمة في حالاتهم الشريفة وأنسلا خاتهم اللطيفة الحاصلة من الرياضات المديدة والمجاهدات الشديدة والأعراض عن الدنيا والأقبال على المولى وتطهير السرائر وتصفية الضمائر عن الإخلاق البهيمية والأوصاف السبعية فلا احتياط كل الاحتياط في أن لا يتجاسر على رد قول أمثال هؤلاء العلماء العالمين المعرضين عن الدنيا وشهواتها المقبلين على الله الراغبين إلى العقبى وقرباتها الصالحين عن سكر الهوى والشهوات المستغرقين في بحار التجليات والمجاهدات فتحن توقف في شأنهم ونكل قولهم إلى وجدانهم ونقول اللهم اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين انتهى قول بهاء الدين زاده ملخصاً ويؤيد التوقف ما قاله العلامة علاء الدين البخاري تليذ التفازاتي حيث قال في رسالة مستقلة وأعلم أن المحققين من أئمة الدين على ما ذكره حجة الإسلام في إفاضة وجود الممكنات من رب العالمين كلاماً يتوهم القاسرون في العاوم العقلية أنه كلام الوجودية وليس كذلك وهو أن إفاضة الوجود من الوجود الآلهي بالاختيار لا بالإنجاب على الماهيات القسالة لا وجود وانسباطه فيها ليس كفيضان الماء من الأناء على البدان ذلك بانفصاله عن الأناء واتصاله باليد وإنما هو كفيضان نور الشمس على بسيط الأرض من غير انفصال شعاع من جرم الشمس واتصال بسيط الأرض لأعلى ما توهمه البعض من أن ذلك أيضاً بانفصال واتصال بل نور الشمس سبب لحدوث شيء على بسيط الأرض يناسبه في النورية وإن كان النور المنبسط على البسيط أضعف من نورها فليس فيه إلا مجرد سببية من غير انفصال واتصال كذلك الوجود الآلهي سبب لحدوث الوجود في قوابل الوجود ويعبر عن ذلك بالفيض فهو لاء العارفون جعلوا وجودات القوابل حادثات حاصلة من الوجود الآلهي مسببة عنه لأنهم جعلوا الوجود المطلق الذي هو الواجب عند الوجودية عسرين وجود

القوابل على ما ذهب اليه الوجودية انتهى والحاصل ان بعض العلماء رد قول القائلين المذكورين من الصوفية ردا شديدا وبعضهم اول قولهم هؤلاء العارفين ولم يتجاسر على الرد للاحتياط في امر الدين وصاحب المقاصد مع جلالة قدره لم يصرح بالرد عليهم بل قال واما ما يدعى بعضهم من ان ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد ٢ وانه لا كثرة في الوجود اصلا فبحث اخر انتهى وانا الفقير لا ارد ولا ادين به واقول ان الله تعالى متصف بصفات الكمال ومنزه عن النقصان والزوال وهو الكبير المتعال وهذا هو الطريق الاسلم والله هو الاحكم والاعلم وظاهر كلام الخيالي يشير الى هذا الطريق حيث قال ظاهر هذا الكلام يوافق لما ذهب اليه جماعة من صوفية الى آخر ما قال ثم قال فالمراد انه تعالى يحيط بكل شيء علما ولا يتحد بشيء منها اي لا يصير بعينه شيئا منها انتهى يعني لا يصير وجود المخلوق عين وجود الخالق ولا ان الوجود واحد بالعين لان هذا قول اهل الاتحاد الذين هم اضل العباد وايضا ان المراد من الاساطة في كلام الناظم هو الاحاطة من جهة العلم لا الاحاطة الذاتية كما يشعر به ظاهر كلام الناظم اقول لعل وجه الظهور ذكر الاحاطة مع نفى الحلول والاتحاد وهو عين مذهب الصوفية ويدل عليه ايضا قوله لدى اصحاب عرفان لان كلمة لدى بمعنى عند يشعر كون هذا الحكم مذهباً لفريق ويومى اليه ايضا قوله اصحاب عرفان فقول من قال فلا ينطبق كلامه على هذا المذهب نشأ من قلة التدبر والادب وذكر بعضهم هنا مذهباً اخر واثنى عليه وهو ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله تعالى يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد ٦ واليه يشير الحديث القدسي ان العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما يصدر عن السالك عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنه بالمقال كذا في شرح المقاصد لكن قيل الاستغراق في بحر التوحيد والعرفان والاضمحلال المنقسم على الذات والصفات والسكر والغيبة عن الوجود من منكرات العقل والشرع لا فضائه الى الفتور عن الطامات والقصور في العبادات ومعنى الحديث صرف الاعضاء الى ما خلق له في تحصيل رضا الله تعالى لا الى غيره انتهى اقول قد فسرت الغيبة ٧ عند اهل الحلق بانها غيبة قلب السالك عن علم ما يجري من احوال الخلق بل من احوال

٢ قال الامام الغزالي وهذه المرتبة هي توحيد الصديقين وهي الفناء في التوحيد ٤

٦ يعني رأى الله تعالى وحده ثم رأى الاشياء بعد ذلك به فلم ير في الدارين غير الله ولا اطلع في الوجود على ما سواه ٤ وفي كتاب التعرف معنى الغيبة ان يغيب عن حظوظ نفسه فلا يراها وهي اعنى الحظوظ قائمة معه موجودة فيه غير انه غائب عنها بشهود ما الحق انتهى ٤

نفسه بما يرد عليه من الحق اذا عظم الوارد ٢ واستولى عليه سلطان الحقيقة فهو حادس بالحق غائب عن نفسه وعن الخلق ومما يشهد على هذا قصة النسوة اللاتي قلعن ايديهن حين شاهدن يوسف عليه السلام فاذا كانت غيبة مشاهدة بجمال يوسف مثل هذا فكيف تكون غيبة مشاهدة انوار ذي الجلال والاكرام وكذلك تفسير السكر عندهم الا ان وارد السكر قوى وهو يعطى الطرب والالتذاز فالسكر اقوى من الغيبة واتم منها هكذا ذكر السيد الشريف في تعريفاته فالولى في حال غيبته محفوظ عما يخالف الشرع القويم كما حكى ان ابا الحسين الثورى رحمه الله بقى سبعة ايام في منزله لم يأكل ولم يشرب ولم يغم قائما يدور في البيت ويقول الله الله فاخبر الجليلي بذلك فقال انظروا المحفوظ عليه اوقاته ام لا فقيل انه يصلى الصلوات المفرائض في اوقاتها فقال الحمد لله الذي لا يجعل للشيطان عليه سبيلا وقيل بالشبلى ما علامة صحتك في حالك فقال لا يجرى على في اوقات الغيبة ما يخالف حال المحض انتهى كذا في كشف النظم وامامه عن الحديث المذكور في شرح المقاصد فهو كون البارئ تعالى معاوننا لهداه وحقا فظالمه مدبرا لاموره كسمعه وبصره ويد يد يقال فلان بصرف فلان ويد فلان به يصبر بها يطيش ومن ذهب الى غير هذا المعنى فقد خرج عن النجج والجادة قلله عظمى شارح المشارق على ان الاستغراق في بحر التوحيد والعرفان والاضمحلال والغيبة عن الوجود والابدان احوال نادرة تقع للعارف احيانا ولا تدوم ٦ حتى قال الغزالي في الاحياء تكون كالبرق الحاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز واذا فهمت ما قررناه تبين لك ضعف قول من قال ان الغيبة والاضمحلال من منكرات العقل والشرع اذ لا تنكر هذه الحال من الولي العارف لانه لا يمنع على قدرة الله تعالى شئ يمكن اذا اراد ان يعجب الولي في بعض اوقاته عن شهود غيره فلا يشهد الا الله تعالى مع حفظ قواعد الشريعة وذلك ليس بعزير على الله ولان تلك الاحوال عبودية للعارف وهي اقوى من العبادة لان العبودية هي الرضا بما يفعل الرب والعبادة فعل يرضى به الرب والرضا فوق العمل حتى كان ترك الرضا كفرا وتراخي العمل فستقام تلك العبادة في الآخرة دون العبودية فانها ثابتة في الدنيا والآخرة فالعبادة امراة المؤمنين والعبودية الخواص لما فيها من زيادة التذلل والتبري من الخلق والتمسك كذا في الرسالة ولا في قول الناظم لا اتحاد لنفى الجنس واتحاد اسم لا وله خبرها ولا حلول عطف على سابقه وخبر لا الثانية محذوف بقريضة المذكور ولدى طرف لتعوى الكلام اى اتقى

٢ الوارد في عرفهم ما يرد
على القلب من الخواطر
المحمودة مما لا يكون بعمل
العبد اى بتكسبه بل هو
كلام يفهمه العبد من غير
صوت منه

٥ الحال عند اهل الحق
معنى يرد على القلب من
غير تعدد ولا اكتساب لهم
من طرب او خوف
او شوق او غير ذلك
والصحو هو رجوع الى
الاحساس بعد الغيبة كذا
في الرسالة منه

٦ قيل وليعلم ان ما ذكره
اهل الحق من الغيبة
والفناء ونحو ذلك انما هي
الاحوال تطرق احيانا
ولا تدوم منه

الاتحاد والحلول لدى اصحاب عرفان ويجوز ان يكون خبرا ثانيا وضافة
الاصحاب الى العرفان من قبيل اضافة الحل الى الحال ولما نفي الاتحاد والحلول
الذين هما من خواص الممكن شرح في نفي الاتصال بالاحياز والاحيان
والاتصاف بالاشكال والالوان الذين هما من خواص الجسم الموجود في الاعيان
وان لم نفهما من نفي الجوهرية ٦ في السابق الا ان الناظم قصد المبالغة
وتأكيدهم في الاحق ردا لبعض اهل الملة من المجسمة والكرامية ٥ فقال

❖ وَالْاِتِّصَالُ بِاَحْيَازٍ وَاَوْقَاتٍ ❖ وَالْاِتِّصَافُ بِاشْكَالٍ وَالْوَانِ ❖

لا في قوله ولا اتصال لنفي الجنس و اتصال اسمها والباء في باحياز متعلق
بالاتصال وخبر لا محذوف اي لا اتصال باحياز ثابت له تعالى كقوله تعالى
فلا فوت اي فلا فوت لهم فقول من قال ثم لابد من تقدير وصف حذف
لدلالة المقام اذ ليس المقصود نفي مطلق الاتصال والخبر محذوف
والتقدير ولا اتصال كائنا له باحياز و اوقات ثابت غلط فاحش من وجهين
الاول انه قال في اول كلامه لاهذه لنفي الجنس ينفي جنس اتصاله تعالى
باحياز و اوقات وهذا القول يناقض لقوله اذ ليس المقصود نفي مطلق
الاتصال والثاني انه يلزم من تقدير الوصف اثبات الاتصال له تعالى
لان المنفي على هذا التقدير يكون الاتصال المقيد لا المطلق ولا يلزم من نفي
المقيد نفي المطلق والمقصود هنا نفي جنس الاتصال بالاحياز عن ذات الله
تعالى نعوذ بالله من الحور بعد الكور قوله و اوقات جمع وقت عطف على
احياز وعموم احياز و اوقات من جهة الصيغة والمعنى كما عرف في علم
الاصول والمراد نفي جنس الاتصال بجميع الحيز والوقت فقول الشارح
و هذا ابلغ من قوله ولا اتصال بحيز ووقت للفرق بين نفي جنس المفرد
ونفي جنس الجمع وهذا ليس مثل لارجل ولارجل فالاول فيه ابلغ غلط
فاحش ٧ ايضا من وجهين الاول ان الاحياز والاوقات هنا ليسا بمنفيين بل
المنفي هو الاتصال المقيد بالاحياز والاوقات فلا معنى لقوله للفرق بين نفي
جنس المفرد ونفي جنس الجمع الى اخر ما قال والثاني ان المعدول عنه وهو
قوله لا اتصال بحيز ووقت لا يصح وقوعه في كلام الناظم حتى يحتاج
الى نكتة العدول الى المعدول واعراب قوله ولا اتصاف الخ كاعراب الشطر
الاول بلا تفاوت وبين الاتصال والاتصاف جناس لا حق من علم
البديع والاشكال جمع شكل والشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب

٦ اذ الجوهر هو الشيء

القائم بالذات منه

٥ هم اصحاب ابي عبد الله

الكرام بفتح الكاف ذهبوا

الى التجسيم ويجوزون قيام

الحوادث بذات الله تعالى

منه

٧ قوله غلط فاحش خبر

لقوله فقول الشارح منه

احاطة حسد واحد بالمقدار كما في الكرة او حدودها في المضلعات من المربع
والمسدس والا لوان جمع لون واللون هو الهيئة الحاصلة للجسم كالسواد
والحمرة واما ادلة نفي هذه الاشياء عن ذاته تعالى فمذكورة في الكتب
الكلامية على التفصيل ونحن نذكر كلا مهم على طريق الاجال لئلا يودي
الى الفتور والملال ٥ اما انه تعالى ليس له اتصال بمكان وحيز فلانه لو كان
في حيز فلا يخلوا ما ان يتقرر آئين اولا وعلى كلا التفسيرين يلزم كونه
تعالى محلا للحوادث وانه باطل قطعاً وقديقال لو تميز فاما في الازل فيلزم
قدم الحيز او فيما لايزال فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث وقد يستدل على
ذلك ايضا بانه تعالى لو كان في مكان فاما ان يكون في جميع الامكنة فيلزم
تداخل التحييزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقائورات اوفي بعضها
فان كان المخصص لزم الاحتياج والالزم الترجيح بلا مرجح وفي المواقف ان
الرب لو كان في جهة ومكان لزم قدم الامكان وقدر ههنا ان لا قد يمسوى
الله تعالى وعليه الاتفاق انتهى ٦ واما عدم اتصاله تعالى بالاقوات فلان الزمان
عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد داخرا والاول معلوم والثاني مبهم
فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس اذا كان المخاطب مستحضرا
لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجي زيدا وقد يتعاكس كما اذا قال غيره
متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجي زيد دون طلوعها
وكذلك اختلفت الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المهم بما هو
معلوم عنده وعند الفلاسفة هو عبارة عن مقدار حركة الفلك الاطلس وذهب
بعض الفلاسفة الى انه حركة الفلك الاعظم وبعضهم الى انه الفلك الاعظم
ويسمونه عند اهل الشرع العرش العظيم والله تعالى منزّه عن كل ذلك واما
انه تعالى لا يتصف بشيء من الاشكال والالوان فذلك ونهنا من خواص الاجسام
والمقادير والله تعالى منزّه عنهما وكذلك لا يتصف ذاته تعالى ايضا بالفرح والغم
والغضب ٧ والالم والكدر واللذة عند اهل الملّة خلافا للفلاسفة فانهم لما تفحصوا
عن ماهية اللذة واستقر رأيتهم على انها ادراك الملايم من حيث انه ملايم وليس لله
تعالى شيء اشد ملايمة من ذاته حكموا بان في ادراكه لذة لا تكون فوقها لذة وقد
يحصل نبذة من ذلك لبعض المتجربين عن جلباب البدن فلذات تراهم
معرضين عن الدنيا وما فيها ومتوجهين الى ذلك الجنب القدسي بالكفاية
ثم اعلم ان المخالفين في هذا الاصل هم المجسمة ويقال لهم الكرامسة
ومن المخالفين ايضا المشبهة الذين التزموا هر الكتاب والسنة

٩ وفيه يشير الى ان المكان
والحيز لفظان مترادفان
لكن قال بعض الافاضل ان
الحيز غير المكان لانه الذي
يحلوه الجسم والمكان
الذي يستقر عليه الجسم
فالحيز والمكان امران
نسيبان من لواحق
الاجسام وتوابعها حتى
لو فرض ان الاجسام لم
يخلق لم يخلق الحيز
والمكان فالمكان هو الذي
تستقر عليه الممكنات لافيه
فان كانت فيه فتلك الاحياز
لا المكان كذا قاله في مطالب
الوفية منه

٦ اتفاق اهل السنة
والجماعة منه

٧ اي الغضب بمعنى غليان
دم القلب والا فغضب
والرضا صفتان من صفاته
تعالى بلا كيف منه

ومنعوا التأويل قال المولى الخيالى ذهب جماعة من اهل الملة الى انه تعالى في مكان وجهة واحتجوا عليه بوجود بعضها عقلية وبعضها نقالية اما العقلية فمنها ان النقل جازم بالضرورة بان كل موجود اما متحيز او حال فيه ولما امتنع حلوله تعالى في شئ تعين انه متحيز ومنها انما يجزم ايضا بان كل موجود دين اما متصل احدهما بالآخر او منفصل عنه واياها كان يجب ان يكون الواجب تعالى في جهة وحيز ومنها انه تعالى اما ان يكون داخلا في العالم فيكون متحيزا او خارجا عنه فيكون في جهة فالجواب عن الكل منع الحصر كيف وتركيب تلك المنفصلات ليس من النقيضين ودعوة الضرورة في محل النزاع مما لا يسمع سيما اذا كان الجمهور على خلافه فانهم قد صرحوا بثبوت تلك التقسيمات والجزم بالانحصار انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة واما النقالية فكثيرة كقوله تعالى ﴿الرحن على العرش استوى وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب﴾ وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء ولم ينكر عليها وحكم باسلامها والجواب انها ظنيات فلا تعارض للقطعيات ٣ الدالة على نفي المكان والجهة فلما نفوذ العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها كما هو دأب السلف اثارا للطريق الاسلم ٤ او تأول بتأويلات متطابقة للدالة القطعية على ما عليه الخلف سلوكا الى السبيل الاحكم ٥ انتهى اقول ماقاله الخيالى خلاصة ماقاله المحقق التفتازاني في شرح المقاصد وقال في شرح المقاصد ايضا فان قيل فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية تشعر في مواضع كثيرة بثبوت ذلك من غير تصريح بنفي ذلك ولو في موضع وكررت بتأكيد سائر المهمات مثل وجود الصانع وتوحيده وعلمه وقدرته وحشر الاجساد مع ان هذا ايضا من المهمات حقيق بغاية التأكيد لما تقرر في فطرة العقلاء من التوجه الى العلو عند الدعاء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقتصر عنه عقول العامة حتى تكاد ٦ تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاليق بدعوتهم الى الحق والا قرب الى صلاحهم ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه ٢ المطلق عن ماهو في سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار

٣ اي للقطعيات العقلية الدالة على نفي المكان والجهة عن ذاته تعالى وانما قلنا القطعيات العقلية لان الاستدلال العقلي يقدم على النقلى منه

٤ الموافق للوقف على الله في قوله تع وما يعلم تأويله الا الله منه

٥ الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم منه ٦ اي كادت تجزم عقول العامة اي ما لا يكون في الجهة لا يوجد في العالم منه

٢ مثل ان يقال ان الله تعالى شئ لا كالا شياء وله ذات لا كساائر الذوات منه

ونزول الاسماء انتهى وهذا توجيه مقبول عند العلماء الفحول والحاصل ان الله تعالى خلق الامكنة والازمنة والاشكال والالوان والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شيء فالآن على ما كان وروى الحاكم وابن حبان في حديث بريدة قال عليه السلام كان الله ولا شيء غيره ثم اعلم ان صفات الله تعالى ان كان مدلولها انفي الامر لا يليق لشانه تعالى فهي من الصفات السلبية كالقدم والبقاء مثلا وان كان مداوها اثباتا لما يليق له تعالى فهي من اثبوتية كالعلم والقدرة مثلا والصواب ان السلبية غير منحصرة اذ ليس لحصرها دليل عقلي ولا نقلي وقيل ان صفاته تعالى مطلقا لا ينحصر في عدد ٧ اذ كماله تعالى لانهاية لها ولكن لم يكلفنا الله تعالى الابهرفة مانصب لنا عليه دليلا وهي عشرون صفة كما ذكره السنوسي رحمة الله تعالى والناظم لما فرغ من بعض الصفات السلبية شرع في الصفات اثبوتية على مقتضى تقديم السلب على الاثبات فقال

سَمِيحٌ سَمِيعٌ بَصِيرٌ عَالِمٌ شَاءُ ذُو قُدْرَةٍ وَكَلَامٌ غَيْرُ الْخَالِ

ه قوله سمي خبر مبتدأ محذوف اي هو سمي . تصف بصفة الحيوة والجملة استينافية وقوله سميع معطوف على سمي بحرف عطف محذوف للضرورة وكذا البواقي وفي قوله شاء قلب واعلال مثل اعلال قاض وفي ذكر لفظ شاء اشارة الى ان معنى الارادة والمشيئة واحد في حق الله تعالى عندنا ان اختلافنا في حق المباد قوله ذو قدرة وكلام غير الاسلوب في الشطر الثاني لاجل الوزن وللإشارة الى ان صفات الله تعالى منقسم على قسمين صفات المعنوية وصفات المعاني فالشطر الاول ايماء الى الاول والثاني الى الثاني وكل واحد من الصفات المعنوية والمعاني سبع اما المعنوية فهي سمي سميع بصير عالم مرید قادر متكلم واما المعاني فهي الحياة والسمع والبصر والعلم والقدرة والارادة والكلام فذكر من المعنوية خمسة صراحة واثنين ضمنا وذكر من المعاني اثنتين صراحة وخمسة ضمنا فصارت مجموع الصفات المذكورة في هذا البيت سبعة صراحة واربع عشرة بعضها صراحة وبعضها ضمنا حذ هذا البيان فانه واضح عند الاعيان واما قول الشارح العالي وفي ذكر بعض الصفات بالمشق وبعضها بمبدأ الاشتقاق اشارة الى زيادة الصفات على الذات كما هو المذهب ليس في محله

٦ يعني ان مداول كل واحد منها امر لا يليق لمولانا عز وجل وليس مداوها صفة موجودة في نفسها كما في العلم والقدرة ونحوهما من سائر الصفات المعاني فالقدم معناه نفى سبق العدم على الوجود والبقاء معناه نفى لحوق العدم للوجود سجد ٧ ذهب صاحب التعديل الى ان صفات الذات غير منحصرة فيما حصره ابل المحبة والكبرياء والعظمة والحكمة والبصر كلها من صفات الذات سجد ه اعلم ان الواو قد يضم في غير الضرورة ايضا كقوله تعالى اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم هايه قواوا المعنى اتوك لتحملهم وقلت لا اجد كذا في الوخوه والنظائر من كتب التفاسير منه

اعلم ان الصحابة والتابعين وغيرهم من المجتهدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قد اجمعوا على ان كل صفة من صفات الله لا هو ولا غيره كذا ذكره الشارح والمعنى انها لا هو بحسب المفهوم الذهني ولا غيره بحسب الوجود الخارجي فان مفهوم الصفات غير مفهوم الذات (على القاري شرح الفقه الاكبر)
 ٨ اي من كلام فخر الرازي من الاشاعة خلافا لجمهورهم حاصله ان النزاع لفظي
 ٧ قال الحفيد ان الصفة منها عين الذات كالوجود ومنها غيره كالخلق ومنها لا عين ولا غيره كالعلم
 قال في جمع الجوامع هذا من العلم ينفع علمه ولا يضر جهله وقال بعضهم راجع ان الوجود عين الذات في الخارج وغيره في الذهن
 فانهم اختلفوا في الوجود وقيل هو نفس الذات وقيل زائدة على الذات

اذ لو ذكرناها بالمشتق يفهم زيادة الصفات على الذات وكذا لو ذكرناها بمبدأ الاشتقاق لان مجرد ذكر الصفات يشعر مذهب اهل الحق قال في شرح المقاصد لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب في السلبيات مثل كونه تعالى واحدا وليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل العلى العظيم والاول والاخر والقباض والباسط والخالق والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات اثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له تعالى صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك انتهى وقال بعض الافاضل اعلم انه لا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا في سائر الصفات ولم يكنهم يخالفوا في كون الصفات غير ذاته او عين ذاته او لا هو
 ٨ ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجهور المتكلمين الى الثاني والاشعرى الى الثالث وادلة كل منهم فيما ذهبوا اليه مع فيها من الجرح والتعديل مبينة في الكتب الكلامية وقال الدواني ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي تتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاسفياء انه قال عندي زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف قائما بترأى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا يرى بأسا في اعتقاد احدهما في النفي والاثبات في هذه المسئلة انتهى وانت تعلم ان هذا يخالف ما في التاتار خانية من ان من قال ان الله تعالى عالم بذاته ولا يقول له العلم قادر بذاته ولا يقول له القدرة يحكم بكفره لانه نفي الصفات ومن نفي الصفات فهو كافر وقال على القاري في شرح بدأ الامالي والتحقيق ٩ ان من قال الصفات غير الذات نظرا الى ان الصفة قائمة بالذات وتقدم الذات من الضرورات ومن قال الصفات عين الذات نظر الى ان الذات غير منفكة عن الصفات ومن قال لا عين ولا غير لانها لو كانت عينا لكانت ذواتا ولو كانت غيرا لزم التركيب وهو من المحالات والله اعلم بحقيقة الحالات والعجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر ذات الله اشراك انتهى وقال بعض الاعيان واعلم ان الصفات على ثلاثة اقسام عين محض وغير محض ولا هو ولا غيره الاول الوجود على مذهب الاشعرى ٧ والثاني الاضافات والسلوب والثالث الصفات الثمانية الالاقى سبع منها المتفق عليها بين الماتريديين وبين الاشعرية واما المختلف فيها فهي صفة التكوين التي اثبتها الماتريديون حيث قالوا انها صفة

حقيقة ازيلت اذلة على السبع المشهورة ومذهب الاشعري انه من قبل الاضافات
لا تحقق لها في الخارج ثم اعلم ان بعض العلماء قسم الصفات المعاني الذاتية الى اربعة
اقسام قسم لا يتعلق بشئ وهو الحياة وقسم يتعلق بالممكنات فقط فهو القدرة
والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو السمع والبصر وقسم يتعلق
بجميع اقسام الحكم العقلي اي الواجبات والمستحيلات والجازرات وهو العلم
والكلام واعلم الصفات المتعلقة العلم والكلام وبين متعلق القدرة والارادة
ومتعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجد فتريد القدرة والارادة بتعلقهما
بالمعوم الممكن ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب كذا ان الله
تعالى وصفاته و يشترك القسمان في تعلقهما بالموجود الممكن وقال اهل الحق تعالى
القدرة ٤ تابع الارادة وتعلق الارادة تابع للعلم فالناظم رحمه الله قدم ما يدل على
الحياة اقدم تعلقها بشئ ولان الصفات الباقى تابعة لها متوقفة عليها ثم اشار الى
قول اهل الحق حيث قدم العلم على الارادة والارادة على القدرة ثم لا بد لنا ان نذكر
معاني هذه الصفات في حق تعالى وان نبين برهان وجوب انصافه تعالى بكل منها
عندنا من غير تعرض لقول المخالفين وادلتهم فقول والله التوفيق الحياة صفة
ازلية قائمة بذاته تعالى تقتضي صحة انصافه موصوفه بالعلم والقدرة وكونه تعالى
حيا ٦ لازم للحياة القائمة بذاته واما السمع والبصر فقال شارح السنوسي السمع
والبصر صفتان ينكشف بهما الشئ ويتضح كالم لا ان الانكشاف بهما يزيد
على الانكشاف بالعلم بمعنى انه ليس عنيهما وذلك معلوم في الشاهد بالضرورة
انتهى وكذا قال السيوطي في النقاية وقال علي القاري في شرح الفتاوى الكبرى فالسمع
صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على
سبيل التحيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة وصول هو آقا قد تعالى سمع
بالاصوات والخروف والكلمات بسمعه القديم وبصير بالاشكال والالوان ببصره
القديم ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم
والقدرة قدم المعلومات والمقدورات ثم قال واما قول السيوطي في النقاية
من انهما صفتان يزيد الانكشاف بهما الانكشاف بالعلم قائما يتضح بالنسبة
اليها حيث يزيد العلم بهما الدنيا واما بالنسبة اليه سبحانه وتعالى وفصافته كلها
كاملات كما انه كمال في الذات فلا تقبل الزيادات انتهى وكونه ٢ تعالى سمعها
وبصيرا لارمات للسمع والبصر القائم بذاته تعالى واما العلم فهو صفة
ينكشف المومات عند تعلقها بهما انكشافا تاما لا يحتمل القبيض بوجه

٥ اعلم ان للقدرة الازلية
تعلقين تعلقا صلوحيا
وهو التعلق الازلي بمعنى
انها في الازل صالحة
للايجاد والاعدام على وفق
تعلق الارادة الازلية بهما
فيما لا يزال وتعلقا تجيريا
وهو التعلق بالحادث
المقارن لتعلق الارادة
بالحدوث الحالي كذا
قالوا

٦ والحي هو الذي يصح
ان يعلم ويقدر
اعلم ان الله تعالى بالموجود
والحادث تعلقين تعلق
قبل وجوده وهو ازلي
وتعلق بعده وهو حادث
كذا قاله عصام الدين
٣ ولا يخفى ان تعلق علمه
تعالى بالمعلومات ازلي
وتعلق قدرته تعالى بحوز
ان يكون ازيا واما تعلق
البصر والسمع فليس الا
بعد وجود المسموع
وبصير فيكون التعلق
حادثا كذا قاله عصام
الدين

٤ اعلم ان العلم صفة ذاتية ثبوتية متعلقة بكل شيء لا يشذ عنه شيء ممكن او واجب او ممكن او موجود او معدوم او جوهر او عرض او صورة او معنا كليا او جزئيا ٣٦ كذا قاله بهاء الدين زاده

٣ استدلو اى القوم على مغايرة الكلام للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل قد يعلم خلافه وعلى مغايرته للارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ولا يطلبه ولا يريد عند قصد اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره عند اللوم على تأديبه
لان من يأمر وينهى ويخبر مثلا يحد من نفسه معنا غير العلم والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او نحوهما
٦ ولا خفاء انه شاع فيما بين اهل السنة اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القايم بالنفس حتى كثيرا ما يقولون فى نفسى كلام اريد ان اقول لك وقال عمر رضى الله عنه يوم السقيفة زورت فى نفسى مقالة اريد ان اقدمها بين يدي ابي بكر رضى الله عنه وقال الاخطل ان الكلام لى الفواد وانما جعل الكلام على الفواد دليلا وفى النزىل و يقولون فى انفسهم لولا يعذبنا الله

من الوجوه فانه تعالى عالم بجميع الموجودات لا يعزب عنه علمه يقال ذرة فى العلويات والسفليات وكونه تعالى عالما لازم للعلم القاسم بذاته واما الارادة فهى كالمشيئة صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص احد طرفى الشيء من الفعل والترك بالوقوع فى احد الاوقات مع استواء نسبة القدرة الى جميع الممكنات وكونه تعالى مريدا وشائيا لازما للارادة والمشيئة واما القدرة فهى صفة تؤثر فى ايجاد الممكن واعدا به فتأثير القدرة فرع تأثير الارادة وتأثير الارادة على وفق العلم عند اهل الحق كما ذكرناه انفا فكل ما علم الله تعالى انه يكون من الممكنات او لا يكون فذلك مراده تعالى والمعتزلة قبحهم الله تعالى جعلوا المتعلق الارادة تابعا للامر فلا يريد عندهم مولانا عز وجل الا ما امر به من الايمان والطاعة سواء وقع ذلك ام لا فعندنا ايمان ابي جهل مأمور به غير مراد له تعالى لانه عز وجل علم عدم وقوعه وكفر ابي جهل منهى عنه وهو واقع بارادة الله تعالى وفدريته وعند المعتزلة قبح الله رأيهم ايمانه هو المراد لله تعالى لا كفره فيلزمهم انه وقع نقض فى ملك مولانا عز وجل اذ وقع فيه على قواهم مالا يريد من له ملك السموات والارض وما بينهما تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكونه تعالى قادرا لازم للقدرة القائمة بذاته تعالى واما الكلام فهو صفة ازلية قديمة قائمة بذاته تعالى مغايرة ٣ للعلم والارادة وسائر الصفات ليست بحرف ولا صوت ولا تقبل العدم ولا فى معناه من السكوت ولا التبعيض ولا التقديم ولا التأخير قال صاحب المقاصد ثم كلامه تعالى عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والافقة يدل عليها بالكتابة او العبارة ايس من جنس الاصوات والحروف انتهى والحاصل ان كلام الله تعالى عند اهل السنة هو معنى قائم ٦ بذاته تعالى ايس بحرف ولا صوت بل هو مفهوم هذه اللفاظ والحروف المسمى بالكلام النفسى واليه اشار الناظم رحمه الله بقوله وكلام غير الحان اى وذو كلام ايس باللفاظ ولا اصوات لان الحان جمع لحن بالفتح والسكون بمعنى اللفظ والصوت وقد يحى بمعنى الخطاء فى الكلام اى ذو كلام نفسى يعبر عنه بكلام لفظى ليس فيه خطاء واختلال والله اعلم بحقيقة الحال هذا الذى ذكرناه فى تفسير هذه الصفات هو الثابت فى الكتاب والسنة وهو الحق الواجب فى معرفة الله تعالى كما قال الامام الاعظم فى اخر الفقد الاكبر نعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف نفسه فى كتابه بصفاته انتهى واما معرفة كنه هذه الصفات على وجه الكمال مع احاطة

بما نقول والاصل فى الاطلاق الحقيقة واذا ثبت ان البارئ تعالى متكلم وانه لا معنى للتكلم الا من قائمه به (جميع) صفة الكلام وان الكلام نفسى وحصى وانه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعالى تعين النفس ولا يكون الا قدما

جميع الاحوال فهي ليست من مقدورات البشر وانما هي من مقدورات
خالق القوى والقدر واما برهان اتصافه تعالى بالحياة والعلم والارادة
والقدرة فانه لو انتفى شيء من هذه الاربعة لما وجد شيء من الحوادث لما قدمناه
ان تأثير القدرة الازلية في اثر ما موقوف على ارادته تعالى والارادة موقوفة
على علمه والاتصاف بهذه الثلاث موقوف على الاتصاف بالحياة اذ هي شرط
فيها ووجود المشروط بدون شرطه مستحيل فاذا وجود حادث اي حادث
كان موقوف على اتصاف محضه بهذه الصفات الاربعة فلو انتهى شيء منها لما
وجد شيء من الحوادث والحيوان وهو خلاف الحس والعيان ايضا هذه
الصفات ٧ الاربعة صفات كمال ونقا يصعب نقصها والله منزّه عن النقائص هذا
هو الدليل العقلي والبرهان العقلي في هذا العلم اقوى من النقلى لكون حجة
العقلي سابقة على حجة النقل اذ لو لا العقل لما ثبت صحة النقل كذا قاله بعض
الافاضل في شرح السنوسية ولذا قدمناه هنا ولايات كل واحدة من هذه
الصفات الاربعة على حدة تمسكات مذكورة في الماولات واما الدليل السمعي
فالقران العظيم مشحون بهذه الصفات الاربعة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله
منها قوله تعالى لا اله الا هو الحي القيوم وانه عليم بذات الصدور الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير وفعل لما يريد والله على كل شيء قدير واما برهان
وجوب اتصافه تعالى بالسمع والبصر والكلام ٣ فبالكتاب والسنة ٤
والاجماع وايضا لو لم يتصف به لزم ان يتصف باضدادها وهي نقائص والنقص
عليه تعالى محال والدليل الشرعي في هذه الثلاث اقوى من العقلي ولذا قدمناه
على العقلي كذا قاله في الدرّة الفاخرة في معرفة من له الحمد في الاولى والاخرة
قيل واعلم انه قد ذكر في صفة الكلام قياسان متعارضان احدهما ان كلام الله
تعالى صفة له وكل صفته فهي قديمة فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما يكون كذلك فهو حادث فكلامه
حادث ٦ فذهب اهل الحق الى حقيقة كل منهما لقوله بتقديم النفسى وحديث
اللفظى وذهب المعتزلة الى حقيقة الثاني وقدحوا صغرى القياس الاول
والمشهور ان الحنابلة انما ذهبوا الى حقيقة الاول وقدحوا كبرى القياس الثاني
وذهب الكرامية الى حقيقة الثاني وقدحوا كبرى القياس الاول وما اشتهر
في بعض الكتب الكلامية من ان اهل الحق انما صححوا القياس الاول وقدحوا
صغرى القياس الثاني فبني على ان القران عندهم هو الفنى فقط واما

فكل صفة تثبت الله تعالى
مؤمن بتقدسها واثباتها
مع عجز العقل عن معرفة
كنه ذاتها قال الله تعالى
ولا يحيطون به علما كذا
في كشف الغطاء ٥
لا يعنى ومن الوجوه المتمسكة
في الحياة والعلم والارادة
والقدرة صفات كمال
اضدادها من الموت والجهل
والفجر سمات نقص يجب
تنزيه الله تعالى عنها ٦
٣ مثل قوله تعالى اسمع وارى
ان الله سميع بصير ٧
٤ أى اجماع الانبياء عليهم
السلام والمؤمنين فانه تواتر
انهم يثبتون له الكلام وقيل
اجماع الامة من اهل السنة
والجماعة ٨
٥ اتفق المسلمون على اطلاق
لفظه المنكلم على الله تعالى
لكنهم اختلفوا في معناه
فذهب اهل الحق الى ان
كلامه تعالى معنى قائم بذاته
ليس بحرف ولا صوت ثم
اختلفوا هؤلاء فذهب
الحنابلة منهم على ما نقل
عنهم الى انه قديم قائم بذاته
تعالى وذهب المعتزلة الى
انه حادث قائم بغير ذاته
وذهب الكرامية الى انه
حادث قائم بذاته ٩

تسمية اللفظي فملى سبيل التبحر واولى ان النفسى هو اللفظي من غير اعتبار
الترتيب في الاجزاء وقد صرح محمد الشهرستاني في كتابي المسمى بنهاية
الافدام بانه مذهب الحنابلة ايضا رأيت في بعض شروح الكشف ما وافقه انتهى
وفي كشف الغطاء عن النوحيد ان احمد بن حنبل وفضلاء اصحابه وسائر علماء
السلف براء في نسبوه اليهم ٩ واختلافوه عليهم وكيف يظن باحد وغيره من العلماء
ان يعتقدوا ان وصف الله القديم قائم بذاته هو عين لفظ اللفظي ومداد الكاتبين مع ان
وصف الله تعالى قديم وهذه الالفاظ والاشكال حادثة بضرورة العقل . صريح
النقل انتهى وقال المزني جماعة روي بنا بالسند عن الربيع عن احمد ان رجلا سأل
اصلي خلف من يشرب الخمر فقال لا فقال اصلي خلف من يقول القرآن مخلوق
فقال سبحان الله انما كعن مؤمن وتساألني عن كافر وقال فخر الاسلام علي البرندوبى
في اصول الفقه وقد صرح عن ابي يوسف رحمه الله انه قال ناظرة ٨ ابا حنيفة رحمه
في مسألة خلق القرآن ستة فاتفق رأيي ورأيه على ان من قال بخلق القرآن
فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله تعالى ولما اثبت الناظم لصفات
السبع المذكورة من كان سائلا من طرف النافين وهم المعتزلة والفلاسفة سأل
في اثبات الصفات زائدة على الذات قولاً بتعدد القدماء وهو كفر باجماع
العلماء وقد كبرت النصارى باثبات ثلاثة منها فبال من اثبت اكثر من ذلك
فاجاب الناظم رحمه الله بقوله

❦ وكثرة القدماء غير لازمة ❦ اذ لم تكن غيرها في عين يقظان ❦

الواو اعتراضية لرد من ظن ان في اثبات الصفات الزائدة على الذات قولاً
بتعدد القدماء اذا لو اوجبى للاعتراض عند من جوز الاعتراض في الاخر
والثبوت ضد الوحدة والقدماء ٣ جمع القديم كالشرفاء والشرىف والكرماء
والكريم وغير لازمة خبر المبتدأ اى كثرة القدماء غير لازمة لمن اثبت الصفات
الزائدة وقوله اذ لم تكن ظرف او علة لقوله غير لازمة وضمير لم تكن راجع
الى الصفات المذكورة في البيت السابق وضمير غيرها راجع الى الذات
المذكورة في ضمن الصفات هذا هو الموافق للعبارة المشهورة بين العلماء كما قال في
بدء الامالى صفات الله ليست عين ذات ولا غيرا سواه ذا انفصال وقال علي
القارى في شرحه وضمير سواه عائد الى ذات وذكر مراعات لادب وتنزهها
لارب وما وقع في بعض النسخ لم يكن بالتذكير فلعله سهو من قلم الناسخ وقوله في عين
يقظان تركيب اضافي متعلق بقوله غير لازمة واما تعليقه بلم تكن فغير ظاهر
والعين من الاسماء المشتركة ولها معان كثيرة والمعنى المناسب لهذا المقام

٩ وخلق الافك من باب
نصر واختلافه وتخلقه
افتراه ومنه قوله تعالى
وتخلقون افكا
٨ قيل مناظرة ابي يوسف
رحمه الله ستة اشهر ليست
في ان القرآن مخلوق ام غير
مخلوق لانه يعلم غير مخلوق
بل في الحكم بكفر من يقول
انه مخلوق

٣ اعلم ان اهل المعانى
جوزوا ان يكون الاعتراض
في اخر الكلام كما صرح به
ابن هشام في المفنى كذا
في الشهاب حاشية القاضى

ثلاثة مبان احدها بمعنى الحفظ كما جاء في قوله تعالى في سورة القمر تجري باعيننا
وثانيها بمعنى المنظر كما جاء في قوله تعالى في سورة الانبياء فاتوا به على اعين
الناس وثالثها بمعنى القلب كما جاء في قوله تعالى في الكهف الذين كانت
اعينهم في غطاء من ذكرى وانسب الثلاثة المعنى الاول ثم الثاني ثم الثالث
والموصوف محذوف بين المضاف والمضاف اليه اي في حفظ شخص يقظان
او في نظر شخص يقظان او في قلب شخص يقظان من اهل العرفان ويجوز
ان يكون العين بمعنى النظر كما في القاموس وفي النهاية ورجل يقظ هـ ويقظ ويقظان
اذا كان فيه معرفة وفطنة انتهى وفي المصباح ورجل يقظان وامرأة يقظى
انتهى وجر يقظان هنا للضرورة واذا ايقنت ما حررناه لك فقد تبين فساد
قول الشارح العالي من وجوه شتى حيث قال وازضافة عين الى يقظان
ليست من اضافة الموصوف الى الصفة لفقد المطابقة في التذكير والتأنيث
اللهم الا ان لا يشترط صحة الوصفية الاصلية في الاضافة بان لا يكون
المدول عن التركيب الوصفي تحقيقا والاولى ان يقدر موصوف مضاف اليه
والتقدير في عين جمع او قوم يقظان وهم اهل السنة الماتر يدبة والاشعرية
وجر يقظان بالكسر الاشباعية والتوين للضرورة ولا يخفى ما فيه من
التكلف لفظا ومعنى وكأنه اراد توصيف العين باليقظة الا ان الضرورة
ابعد فلو قال بدله في قلب يقظان لكان اقل تكلفا انتهى وفي هذا البيان تسمية
المرام وخبط في الكلام اذ هو لم يفهم معنى مفردات الكلام ومع هذا تصرف
في المقام اما الوجد الاول من وجوه الفساد فلانه لم يعلم معنى العين هنا فحمل
على معنى الباصرة وذلك وقع في الخبط والغلط والوجه الثاني والثالث
انه لم يعلم لفظ المضاف اليه ولا معناه فظن ان لفظ يقظان جمع حيث قال
والتقدير في عين جمع او قوم يقظان وظن ايضا ان معناه الانبياء من النوم
وايس كذلك بل معناه ما ذكرناه نقلا عن النهاية والله هو الهادي للسداد
والمهم للمعنى والمراد قيل وهذا ابدت جواب سؤال مقدر تقديره انه لو كان له
تعالى صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى لزم كثرة القدماء والتالي باطل
لكفر النصارى بالاتفاق لقولهم بالقدماء الثلاثة وحاصل الجواب اننا لانم ان
اثبات الصفة القديمة يستلزم التعدد والتكثُر وانما يلزم ان لو كانت غير
الذات كذا قاله المولى الخيالى ثم قال وههنا بحث وهو ان الاشاعرة قد فسروا
الغيرين بالموجودين الذين يجوز الانفكاك احدهما عن الآخر ومن البين
ان انتفاء التباين بهذا المعنى مما لا يرفع التعدد والتكثُر والتحقيق ان ما كان كفرا

هـ ويجوز في القاف الضم
والكسر والسكون هـ
فيه رد هـ
قال الله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلاثة هـ

بالاجماع انما هو تعدد الذوات دون الذات ٦ مع الصفات ولعل المعنى من نفي التنافير هو هذا وان ما ذكره المحقق اشارة اليه كما لا ينبغي على من له عين بظان انتهى وقال في المقاصد عند عدم تمسكات المخالفين النافين للصفات الرابع القول بتعدد القدماء كفر وردبانه لا تغير ههنا فلا تعدد ولو سلم فليس كل ازلى قديما بل اذا كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية ولو سلم ففي الذوات خاصة كما لزم البصاري انتهى فقد اشار صاحب المقاصد الى اربعة اجوبة على وجد الترقى من الاعلى الى الادنى فالناظم المحقق اكتفى بالجواب الاول لكونه اعلى الاجوبة عنده وان رده المولى الخيالى كما ذكرناه انفا ولما كان مباحث القدرة والعلم من امهات اصول الدين ومهمات عقايد اهل اليقين تعرض المحقق للاستدلال عليهما بما هو المعتمد عليه عند اهل الحق في اثباتهما الا انه قدم دليل القدرة مع كون العلم مقدما عليها في عد الصفات فقال

❖ نفي التسلسل جعماً او معاقبة ❖ افاد قدرة ذى صنع واتقان ❖

قوله نفي التسلسل تركيب اضافي مبتدأ وجعماً بمعنى مجتمعة حال من المضاف اليه او خبر لكان المحذوف مع اسمها ومعاقبة عطاف على جعماً وقوله افاد فعل ماض من الافادة وهى الاثبات يقال فادله مال اى ثبت وافدت المال اى اعطيته واثبته وضمير الفاعل راجع الى النفي والاسناد مجازى قوله قدرة ذى صنع تركيب اضافى مفعول ثان لافاد والمفعول الاول محذوف والجملة خبر المبتدأ والمعنى نفي التسلسل سواء كانت احاد السلسلة مترتبة مجتمعة كما فى سلسلة العلل او متعاقبة كما فى سلسلة المهدات افاد واعطى اهل الحق كون الباري تعالى قادرا مختاراً وفي قوله ذى صنع اشارة الى انه تعالى هو الاول اى السابق على الموجودات ٧ من حيث انه موجودها ومحدثها بقدرته الباهرة وسلطنته الظاهرة وفي ذكر الاتقان بالتاء الفوقانية ايماء الى انه تعالى حكيم متقن فى صنعه لا يفعل شيئاً الا لحكمة بالغة ونعمة سابقة وفيه تلخيص الى قوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ انه خبير بما تفعلون وحاصل هذا البيت اثبات كونه تعالى قادراً مختاراً والمشهور ان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح صدور كل واحد منهما عنه تعالى بحسب الدواعى المختلفة وهو لا ينافى لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعى

٦ اى لا الذات الواحدة المتصفة بالصفات المتعددة فالمستحيل غير لازم واللازم غير مستحيل
٧ لان الصنع هو احداث الشئ بعد ان لم يكن فאלله تعالى خالق الاشياء كلها فيكون هو السابق على الموجودات

ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا
الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس
في الاشراق او النار في الاحراق وادلة كونه تعالى قادرا مختارا كثيرة منها
ما قاله صاحب المواقف انه تعالى قادر مختار والا لزم احد الامور الاربعة
اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخالف الاثر
عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه الوازم دليل على بطلان الملزوم الذي
هو الايجاب فثبت نقيضه وهو كونه تعالى قادرا مختارا انتهى قيل اما بيان
الملازمة فلانه اما ان لا يوجد حادث اسلا او يوجد فان لم يوجد فيلزم الامر
الاول وان وجد فاما ان لا يستند الى مؤثر او يستند فان لم يستند فيلزم الامر
الثاني وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فيلزم
الامر الثالث وهو التسلسل وان انتهى الى قديم فلا بد من قديم يوجب
حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الامر الرابع وهو تخلف الاثر عن
المؤثر الموجب القديم واما بطلان الوازم فالاول بالضرورة والثاني لما تبين
من احتياج الممكن الى المؤثر والثالث لما ثبت من بطلان التسلسل والرابع
فلاستلزامه قدم الحادث او حدوث القديم قال الشارح الابهري وهذا
الدليل برهان بدعي لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به صاحب
المواقف كذا قاله الشريف قدس سره ومنها ما ذكره النفثازاني في شرح
المقاصد انه تعالى قادر مختار لان اختلاف الاجسام بالاولاد افواختصاص كل
بما له من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون المخصص لا متنازع
التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمانية او شيئا
من اوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا اخر فنقل الكلام الى اختصاصه
بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات او ينتهي الى قادر مختار والاول باطل
فتعين الثاني وهو المطلوب انتهى لمخصصا ومنها ما ذكره المولى الخبازي
حيث قال وتقريره انه لو كان الواجب موجبا لزم قدم الحادث او تخالف
المعلول عن علته التامة وكلاهما باطل انتهى قيل ان هذا الاستدلال
يتوقف على حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته تعالى بخلاف
ما ذكره صاحب المواقف كما مرّت اليد الاشارة ومنها ما ذكره بهاء الدين
زاده في شرح فقه الاكبر من انه لو كان الواجب موجبا لكان ارتفاع العالم
موجب لارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلة لكن ارتفاع العالم
ممكن وارتفاع الواجب ممكن فكيف يتصور استلزام الممكن الممكن

وهو نفي الحادث بالكلية

محد

٢ يعنى ان قدرة الله تعالى غير متناهية المتعلقات بمعنى انها ٤٢ لا يطرأ عليها العدم وفي المقاصد

قدرته تعالى غير متناهية
بمعنى ان جواز تعلقاتها
لا ينقطع

٤ مقابل الراجح الحدوث
او الامكان والحدوث مما

٨ قيل اهر من شيطان

٩ اذ عند تعلق الارادتين
بالضدين فانه ان وقع كل
منهما مجتمع النقيضان او
لا يقع كل منهما فيرتفع
النقيضان او احدهما فلا
قدرة للآخر

لانه لو صح مقدور بين
قادرين اصح مخلوق بين
خالقين وذلك محال لا متناع
اجتماع المؤثرين على اثر
واحد

بمعنى يتمتع اجتماع المؤثرين
على اثر واحد منه
٥ اى وهم قليل وما مزيدة
للا بهام والتعجب من قلة
منه

٣ سواد الناس معظمهم
الذين يجمعون على طاعة
السلطان وسواك التبع
المستقيم

وفي شرح المسلم المتكلمون
يطلقون الصانع وواجب
الوجود والمؤثر على الله
تعالى واكثرهم يطلقوها على

انها اسماء انتهى بمعنى اطلاقهم ذلك بطريق التوصيف لا بطريق التسمية

انتهى وهذا القدر من الادلة يكفي في هذا المقام والتطويل يفضي الى الملل
في المرام فقول الناظم ينطبق على ما ذكره صاحب المقاصد ولا ينطبق على
ما ذكره الخيال ولا على ما ذكره بهاء الدين زاده فتأمل ثم اعلم ان قدرة تعالى
غير متناهية ٢ اى لا ينتهى الى حد يمنع تعلقه وتأثيره بعده فيمكن اخرفان
الانتهاء بهذا المعنى مجزوء قصور لا يليق بشانه تعالى وايضا انها تم جميع الممكنات
لاستواء نسبة مقتضى والمصحح الى الكل فان مقتضى القدرة هو الذات
والمصحح لتعلقها هو اماكن المقدورات على الراجح ٢ هذا الذى ذكرناه هو مذهب
اهل الحق وخالفهم في ذلك طوائف منهم الشوية القائلون بان الله تعالى لا يقدر
على خلق الشرور والالكان خيرا وشريرا معا ولا على خلق الاجسام الموزيات
وانما القادر على ذلك فاعل اخر يسمى اهر من ٨ ومنهم النظام واتباعه السائلون
بانه لا يقدر على خلق المقيح مثل الجهل والكذب والظلم اذ مع العلم بقبحه
سفه وبدونه جهل يجب تنزيه الله تعالى عنهما ومنهم عباد واتباعه السائلون
بانه تعالى لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع لامتناعه او يقع له وجوبه
لاستحالة الاول ووجوب الثانى ومنهم ابو القاسم البلخى واتباعه السائلون
بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية او سفه وكما
مستحيلة على الله تعالى ومنهم الجبائى واتباعه القائلون بانه لا يقدر على
نفس مقدور العبد ٩ كما يرشدك اليه برهان التامع ومنهم المعتزلة القائلون بنفى
قدرة الله تعالى على افعال العباد ومنهم الفلاسفة القائلون بان الصادر من المبدأ
الاول ليس الا العقل الاول وباقي اجزاء العالم مستندة الى الوسائط وجوبه
هذه الاقوال الباطلة مذكورة في المطولات قال التفتازانى في شرح المقاصد
وقد بفسر شمول قدرته تعالى بان ماسوى الذات والصفات من الموجودات
واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواء وهذا هو مذهب اهل الحق
من المتكلمين وقليل ما هم ٥ انتهى اللهم كثر سوادهم ٣ وزين بالثقوى
فؤادهم ولما فرغ الناظم من دليل كونه تعالى قادرا مختارا شرع في دليل كونه
تعالى عالما وجعل الاول مشها والثانى مشها به لقوته في زعمه فقال

كما استدل على علم المؤثر من * اتقان افعاله ارباب اتقان *

الكاف اسم بمعنى المثل وما مصدرية واستدل فعل ماض وعلى جار مع
المجرور متعلق باستدل والمراد بالمؤثر هو القادر المعبر عنه في البيت السابق
بذى صنع واتقان ولاه للهد وهو اشارة الى احد وجهى الاستدلال

كما ان قوله من اتقان اشارة الى الوجه الآخر وسيأتي بيانها قوله ارباب
 اتقان بالتحتانية فاعل استدلال والمراد بهم جمهور المتكلمين وبين اتقان واثقان
 جناس لاحق ووجه الشبه بين الاستدلالين كونهما عقليين وقول من قال
 كونهما انيين ليس بشئ ودعوى رجوع الاول الى الاستدلال بالاثار دعوى
 بلا دليل كما لا يخفى على ذي فهم جليل والمراد من الدليل هنا هو دليل اهل المعقول
 كما لا يخفى على من نظر الى تصورات الفحول ومعنى البيت استدلال ارباب
 اليقين وهم المتكلمون على كونه تعالى قادرا بنفي التسلسل كما انهم استدلووا على
 كونه عالما باتقان افعاله والمشهور في استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل
 فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم والثاني انه قادر اي فاعل بالقصد
 والاختيار الامر في البيت السابق ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وكذا
 في المقاصد قال المولى الخيالي وتقريره ان افعاله متقن مشتمل على الصنع
 الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهرة
 لمن نظر في الافاق والانفس وارتباط العلويات بالسفليات وما اعطى
 للحيوانات من الاسباب والآلات المناسبة لمصالحها وما اعطى للنحل
 والعنكبوت من العلم بما يفعله من البيوت بلا ٣ فرجار والله واما الكبرى
 فضرورية وقد يذهب عاينها بان من رأى خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة
 تدل على ما ان دقة جزم بان مصدرها عالم وتوهم كفاية الظن مدفوع
 بالتكرار والتكثير على ان التصور ضروري وهو كاف في المقصود انتهى *
 هذا خلاصة قول شارح المقاصد هو الوجه الاول من الاستدلال واما
 الوجه الثاني ٤ فقد قال ايضا الثاني انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد
 والاختيار الامر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر
 عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب
 مساكنها وتدير معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش
 والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست
 من اولى العلم قلنا اوسلم ان يوجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات ٥ فلم لا يجوز
 ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يجعلها الله تعالى عالمة
 بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على
 ان طريقة القسرة والاختيار اوكد واثق من طريقة الاتقان والاحكام لان
 عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجودا يستند اليه

٣ الفرجار بالفتح بركار
 ديدكبرى چتال دمرکه
 عامه تحريف ايدوب برکل
 ديرلر « اختري » سده
 ٤ قوله فقد قال اي قال
 شارح المقاصد سده
 ٥ قال بهاء الدين زاده في
 شرح النقه الاكبر وما قيل
 من انه يجوز ان يصدر
 عن الواجب مختار
 ويصدر امثال هذه الاثار
 عن المختار وهم محض
 واحتمال لا يقبأه فانه
 يستلزم اشرفية المعلوم
 من علمه والممكن من
 الواجب سده

تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان يجاهد مثل ذلك
الموجود بايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فكونه علمه
عالم لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذا لا يجساد بالذات من غير قصد لا يدل على
العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطارب
وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد
عليه ان التصديق برسالة الرسل وانزل الكتب يتوقف على التصديق بالعلم
والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات
حصل العلم بكل ما مروا به وان لم يخطر بالبال كون الرسل عالما والظاهر ان
هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام وقيل الاستدلال
على العلم بالادلة السمعية غير جائز اصلا فان تصديق الرسل موقوف على علم
ان الاله العالم ارسله فلو توقف العلم عليه لزم الدور واجيب بانه يمكن ان يدعى
الرسول ان لي ولكم الها عالما قادرا ارسلني اليكم لادعوكم اليه ومصداق في
هذه الايات فاذا رؤوا منه الايات صدقوه في رسالته وفي قوله يا ايها الذين
الها عالما فيعلمون علم الله تعالى باخباره من غير دور ومحدور وهذا الجواب
الحسن واطهر من الجواب الذي اجاب به التفنازي كما مر انفا ثم اعلم ان علمه
تعالى غير متناه بمعنى لا يقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم آخر ومحيلا بما
هو غير متناه كالأعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل بجميع الموجودات
والمعدومات الممكنة والمنتزعة ٦ وشامل ايضا بجميع الكليات والجزئيات
اما سمنا فمثل قوله تعالى فاعلم بكل شئ عليم عالم الغيب والشهادة الى
غير ذلك واما عقلا فلان مقتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى
الذي هو العلم على ما هو رأى الصفائية ٧ وهو الحق او بدونها على ما هو
رأى النفاة والمقتضى للمعلومية هو امكانها ونسبة الذات الى الكل
على السوية فلو اختصت عالمية وهم المعتزلة بالبعض دون البعض لكان
ذلك بمخصص وهو مح في حقه تعالى لا متنازع احتياج الواجب في صفاته
وسائر كالاته الى التخصيص لمناقته الوجوب والغناء المطلق ثم المخالون
في هذا الاسل فرق منهم من قال يتمتع علمه تعالى اعلم ومنهم من قال لا يعلم
مالا يتناهى ومنهم من لم يجوز علم بذاته ومنهم من لم يجوز علمه تعالى بغيره
والله كل واحدة من هذه الاقوال الباطلة واجوبتها من طرف اهل الحق
مذكورة في المطولات والمشهور من مذهب الفلاسفة انه يتمتع علمه تعالى بالجزئيات

٦ قال ابراهيم القفاني
معنى تعلق علمه تعالى
بالمستحيل علمه تعالى
بإستحالته وأنه لو تصور
وقوه لزمه من الفساد
كذا على ما اشار اليه
بقوله بعض السلف بقوله
علم ما كان وعلم ما يكون
وعلم ما لم يكن ان لو كان
كيف يكون وبهذا تميز
عن علم المستحيل والله
اعلم

٧ والمراد بالصفائية هم
الذين يثبتون الصفات
الزائدة على الذات

٤ قال في شرح الواو
معنى كون الشيء زمانيا
انه لا يمكن حصوله الا
في زمان كما ان كونه مكانيا
انه لا يمكن حصوله الا
في مكان **ب**

٨ يعني ان كلمة قاطبة تدل
على عموم الازمنة وشمولها
وعومها لا ينفك عن عموم
الزمانيات فلا بد ان قاطبة
الاستغراق المطلق وقت
لا للظرف متأمل وفي النهاية
تستعمل قاطبة ذرة
منصوبة غير مضافة
ونصبها على الحال
وفي المختار قاطبة اي
جميعا **ب**

٣ الكون اسم المحدث
دفعه كانه انقلاب الماء هواء
فان الصورة الهوائية
كانت للماء بالقوة فيخرجت
منها الى الفعل دفعة فان
كان على التدرج فهو
كالحركة كذا في التعريفات
للسيد واما الفساد فهو
زوال الصورة عن المادة
بعد ان كانت حاصلة **ب**

من بيت كونها جزيات زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وذلك يستلزم تغير الذات وهو على الله تعالى مح في ذاته وصفته والتحقيق انه تعالى يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه عن الزمان ذاتا وصفة ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا بل يكون ثابتا ابد الدهر كاعلم بالكميات والى هذا التحقيق في الجواب عن شبهة الفلاسفة اشار الناظم بقوله

وَعِلْمُهُ بِالزَّمَانِيَّاتِ قَاطِبَةً * لَا يَقْتَضِي فِيهِ تَوَقُّفًا بِزَمَانٍ *

قوله وعلمه مبتداء مصدر مضاف الى فاعله وهو الضمير الراجع الى المؤثر المذكور في البيت السابق والباء في قوله بالزمانيات صلة العلم والموصوف محذوف اي بالمعلومات المنسوبة الى الزمان نسبة المظروف الى الظرف ومعنى كون الشيء زمانيا ان يكون الزمان ظرفا لحدوثه ووجوده المستمر في زمانه المعين وقوله قاطبة اسم يدل على العموم والشمول للازمنة الثلاثة الماضية والحال والمستقبل ومعناه مجمعة وهي حال من الزمانيات اي حال كون تلك الزمانيات جامعة وشاملة للازمنة الثلاثة وقوله لا يقتضي بمعنى لا يستدعي وفاعله راجع الى العلم والجملة خبر المبتدأ وضمير فيه راجع الى المعلوم الدال عليه المعلومات الدالة عليها الزمانيات وهو متعلق بقوله توقفا قدم عليه للضرورة والفضلة في معنى اللام ومعنى التوقيت التحديد والتقيد اي لا يقتضي ذلك العلم تحديدا وتقيدا له اي للمعلوم الزماني بزمن من الازمنة الثلاثة لان علمه تعالى منزّه عن الازمنة والامكنة لانه كما ان ذاته مقدس عن الازمنة والامكنة لانه تعالى خالقهما فالله وصفاته غير داخله تحت حكم الزمان فان الداخل تحت حكم الزمان ليس الا ما هو متغير تغيرا تدريجيا كالحركة او دنييا كالكون والفساد او ما هو محل للتغير كالجسم فان ما لا يتخلو عن التغير فهو يدخل في حكم الزمان لاستلزامه الزمان وعدم وجوده الا به فالله سبحانه وتعالى ما وقع في الزمان ولا في ظرفه ولا محل فيه وما وقع في الزمان او ظرفه لان ذاته وصفاته ازلية وخالية عن الحوادث والزمان حادث ولا شيء من اجزاء الزمان يكون ظرفا له او لصفته فلا يوصف بشيء من الزمان بالنسبة اليه تعالى والى صفة الماضي والمستقبل والحضور وحاصل شبهة الفلاسفة انهم قالوا انه تعالى لا يعلم الجزيات المتغيرة لان العلم بالحالة الاول امان يزول عند العلم بالحالة الثانية او يبقى بحاله والاول يوجب التغير في ذاته تعالى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزهه تعالى

عنهما وبمضهم اجاب عن هذه الشبهة بان التغير في التعلق والاضافة
فلا محذور فيه قطعاً واجاب الناظم عن تلك الشبهة بما اجاب به مشايخ المعتزلة
وكثير من محققي الاشاعرة وحاصل جوابه ان علمه تعالى لما لم يكن زمانياً اي
داخلاً تحت الزمان ومقيداً به بل كان متعالياً عند ومحيطاً بالزمان كان مستقراً
على حالة واحدة غير متغير بتغير المعلوم ٢ كاعلم بالكلية فلا ينسب اليه الزمان
بالمضي والحال والاستقبال فالوجودات كلها من الازل الى الابد معلومة له تعالى
بارقاتها وايس في علمه تعالى كان وكان وسـ يكون والى هذا الجواب ذهب
امامنا الاعظم في الفقه الاكبر حيث قال ويعلم الله القائم في حال قيامه قائماً
فاذا قدم علمه قاعداً في حال قعوده من غير ان يتغير علمه او يحدث له علم ولكن
التغير واختلاف الاحوال يحدث في المخلوقين انتهى ولما كانت الارادة
مرادفة للرضاء عند المعتزلة ولذلك قالوا ان الكفر ليس مراد الله تعالى لانه
لا يرضى الكفر لعباده اشارة الناظم المحقق الى رد قولهم بقوله

٢ اذا علم صفة يتجلى بها
المعلوم بمـ نزلة مرآة
يتكشف بها الصور فلا
يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير
المرآة بتغير الصورة

❦ وايس يخرج شيء عن ارادته ❦ لا يندفع لا يرضى بـ بقران ❦

الواو لعطف مسئلة على مسئلة واسم ايس ضمير راجع الى الله المعبر عنه
بلفظ المؤثر في البيت السابق وكذا الضمائر اللاحقة وجملة يخرج شيء خبره
ولفظ شيء يشمل الخير والشر والكفر والايمان وعن ارادته صلة يخرج
وضمير ارادته راجع الى اسم ايس لانه مبتداء في المعنى وقول الشاح
العالى فاعل يخرج ضمير مستتر راجع الى شيء مؤخر لتقدمه رتبة لانه اسم
ايس وتقديم الاخبار على الاسماء تجاز في باب كان وان لم يجوز ابن درستويه
في ايس خاصة غلط فاحش لا يليق للماقل فضلاً عن الفاضل قوله لكنه
استدراك عن الكلام السابق اذ هو في المعنى مثبت فلا يرد النقض على معنى
الاستدراك وهذا البيت نظير قول الناظم في بدأ لامالي مرید الخير والشر
القبیح ولكن ايس يرضى بالمحال قوله قط ظرف زمان عامله لا يرضى وهو
مبنى على الضم وعامله لا يكون الا ماضياً منفيّاً تقول مارأيت قط اي مارأيت
في جميع الازمنة الماضية وقد يستعمل في الاثبات نحو كنت اراه قط اي دائماً
وـ استعماله في المستقبل لحن واستعمال الناظم هنا في المستقبل كان نظراً الى ان
افعاله تعالى لا يتصف بالمضي والاستقبال والكل سواء في افعاله تعالى خذ
هذا البيان فانه مقبول عند الاعيان ومن زعم ان استعماله هنا شاذ ثم قال
وفي البيت شذوذ آخر وهو تقديم التأكيذ على المؤكد ولا يرتكب التأكيذ

الاضطرارة الوزن فقد خرج عن الوزن والاعتدال ودخل في الخط
والضلال ادليس هنا شاذ اول ولائذ لا ذوذ اخر ولا تأكيد ولا مؤكد والباء
في قوله بكفران متعلق بقوله لا يرضى والمراد بالكفران هنا جمود النعمة
وهو شامل للكفر الذي هو ضد الايمان والخروج عن الطاعة الى العصيان
لو قال لا يرضى بمصبيان لكان شموله اظهر لكن فيه تلميح الى قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر فذهب اهل الحق ان كل ما اراده الله فهو كائن وان
كل ما كان فهو مراده له وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا وهذا
منصوص في الكتاب والسنة قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وفي
الحديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وايضا مذهب اهل الحق ان الرضا
اخص من الارادة لكونه عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض وخالف
المعتزلة في الاصلين الاولين اعني ان كل ما اراد الله فهو كائن وان كل ما هو
كائن فهو مراده ذهابا الى انه يريد من الكفر والعصاة الايمان والطاعة
ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريد هما وكذا جميع ما يقع
في العالم من الشرور والقبائح وايضا خالفوا في الاصل الثالث حيث
قالوا بل لازم الارادة والرضا وهذا البيت اشارة الى اثبات مذهب اهل
الحق كثر هم الله ورد قول اهل الاعتزال خذلهم الله قال المولى الحلي
اتفق اهل الحق على ان ارادة الله تعالى تتعلق بما كان ولا تتعلق بما لم يكن
على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وانعقد عليه اجماع السلف والخلف هـ ثم اختلفوا فيهم ٤ مراكنتي بذلك
القدران بذلك القدر من القول وهو ان يقال ان جميع الكائنات مرادة لله تعالى
وامتنع عن القول بانه يريد الكفر او الفسق لا يهمله بكون الكفر والفسق
مأمورا به ولرعاية الادب مع سبحانه وتعالى وجوزة بعضهم لاندفاع ذلك
بقريضة حالية او مقالية وقالت المعتزلة ارادة الله لا تتعلق الا بالخبرات وان
لم تقع واحتجوا عليه بوجود الاول ان الامر بالايمان مع ارادة نقيضه
بما يعد سفها عند العقلاء والجواب المنع وانما يكون سفها ان لو انحصر
المقصود في تحصيل المأمور به وليس كذلك كما اذا اختبر المولى بعبد
او اعتد به مصيانه فانه يأمره بما لا يريد وما يقال من ان الموجود هناك انما
هو صورة الامر لاحقيته فان العاقل لا يطلب ما يؤدي الى هلاكه وخلاف
مقصوده فيرد بانه قد يطلب ذلك اذا علم انه لا يحصل وفيه فائدة بخلاف
الارادة فانها لا تتعلق بذلك اصلا كما يشهد به الوجدان والثاني انه لو كان

هـ اجمع اهل السنة على
ان الكائنات كلها انما تقع
بارادة الله ولا فرق في ذلك
بين الكفر والايمان ولا بين
الطاعة والعصيان لكنهم
اختلفوا في جواز اطلاق
مثل اراد الله تعالى كفر
زيد وزنى عمرو وبعضهم
جوزوه وبعضهم منعه طالبا
للادب مع الرب وبعضهم
فرق بين مقام التعاليم وغيره
حيث جوز في مقام التعاليم
ومنعه في غيره كذا قالوا
شبه

٤ اي منهم من منع التفصيل
فقال لا يقال انه يريد الكفر
او الظلم او الفسق لا يهمله
ان الكفر والظلم والفسق
مأمور به ولرعاية الادب
مع سبحانه وتعالى كما يقال
خالق الاشياء ولا يقال خالق
الغذورات ولا خالق القرود
والخنازير كذا قالوا شبه
بان نقول ارادة الكفر
من الكافر كسبالة ش
قبضا منها عنه شبه
اذا الارادة حالية ميلانية
تقتضي ترجيح الفعل
او الترك شبه

الكفر مراد الكان بقضاءه فيجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم
بط لان الرضاء بالكفر كفر والجواب ان للكفر نسبتين نسبة اليه تعالى باعتبار
خالقيته ونسبة الى العبد باعتبار كاسبيته فوجوب الرضاء باعتبار النسبة
الاولى لا يستلزم الرضاء به باعتبار الثانية التي هي مناط الانكار والثالث
لو كان الكفر مثلاً مراداً لكان التكليف بالايان تسكيناً بما لا يطاق لما ان
خلاف مراده تعالى يمتنع عندكم والجواب ان التكليف بمثل ذلك جائز
وانما الذي لا يقع هو التكليف بما لا يكون متعلقاً للقدرة الكاسبة لاستحالة
حقلاً او عادة كالجمع بين النقيضين والطيران في الهواء وفي قوله لكنه قط
لا يرضى بكفر ان رد لما قالوا ان الارادة هو الرضاء والكفر ليس بمرضى لقوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فلا يكون مراداً وتوجيه الرد ان الرضاء اخص
من الارادة لكونه عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض فلا يلزم من انتفاء
انتفاءها انتهى وحاصل الكلام في تحصيل هذا المرام ان الحسن من افعال العباد
برضاء الله وارادته وقضائه والقبيح منها ليس برضاء بل بآرادته وقضائه
لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فالارادة والمشية تتعلق بالكل الامر الشرعي
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح كذا قالوا ولما استدلل المعتزلة على ان الكفر لا ينع
بارادة الله تعالى بانه لو كان كذلك لكان الاتيان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون
طاعة شاب به وانه باطل بالضرورة اشار الناظم المحقق الى الجواب عنهم فقال

ليس الارادة امراً وابتغاء بل * وصف يخص مقدوراً رجحان *

ذكر لفظ ليس بناء على ان تأنيث الارادة غير حقيقي فيجوز تذكير
عامله اذا اسند الى الظاهر قال النحاس النحوي في اعراب القرآن
في سورة الروم ناقلاً عن المبرد ولا يمتنع تذكير كل مؤنث غير حقيقي
نحو اعجنتني الدار وما المشبه انتهى او على ان الارادة مصدر في الاصل
فيجوز تذكير عامله او على ان كلمة ليس من الافعال الغير المنصرفه على
ان الضرورة احوجت اليه والامر واحد الاوامر لا الامور ويشير اليه
قوله وابتغاء ويندفع به سؤال التكرار فتأمل وهو طلب الفعل
بالقول على سبيل الاستعلاء وقيل قول القائل لمن دونه افعل ثم اعلم ان
الامر على قسمين امر تكويني وامر تشريعي ٣ ففي الاول وجود المأمور به
لازم كما قال الله تعالى انما امرنا بشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون واما
في الثاني فالمأمور به قد يتخلف من الامر في بعض المواضع كما يمان ابي اجهل

٦ قيل الامر والرضا
والمحبة كلها اخص
من الارادة عند اهل الحق
وعند المعتزلة الارادة
والمحبة والرضا والامر
شيء واحد

٣ والحاصل ان الامر
التكويني يلزم امثاله اي
نقوده لانه او لم ينفذ لم
تجبر القدرة والارادة
والامر الطلبي لا يلزم
امثاله اي وجود امثاله
لانه لما يلزم جريانه على
وفق الارادة لم يلزم
من عدم امثاله نقص
في القدرة ولا في شيء
من الذات ولا في سائر
الصفات كذا قالوا

وكالصلوة بالنسبة الى تارك الصلوة والمراد به هنا الثاني اذ هو المتنازع فيه و يتزن البيت بتحريك تنوين ابتغاء بالكسرة فتكون العروض محبونة والضرب مقطوعا ويجوز ان يكون عروض البيت مصرعة فحينئذ لا حاجة الى تحريك التنوين كما لا يخفى على اهل العروض وقوله بل للاندراب وهو جعل الاول كالمسكوت عنه هو جبا او غير موجب وما بعدها في الموجب هو وجب بالاتفاق وفي غير الموجب اختلاف قيل موجب وقيل منفي والاول راجح كما اشار اليه ابن هشام في شرح الشذور وهنا موجب ولذلك رفع وصف على انه معطوف على محل خبر ليس لا تنقاض النفي بها ويحتمل ان يكون وصف خبر مبتداء محذوف اي بل هي وصف فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة والمراد بالوصف الصفة اذ قد يطلق الوصف عليها وجلة يخصص صفة وصف واسناد التخصيص الى الوصف المذكور حقيقة عرفية وقول من قال انه من قبيل الاسناد الى السبب والمخصص حقيقة هو الفاعل بسبب وصف الارادة ليس بشئ قوله مقدور مفعول ٢ اي يخصص كل مقدور اذ النكرة قديم في الاثبات كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت والباء في قوله برجحان متعلق بتخصيص والمعنى بل الارادة وصف يخصص ويميز كل مقدورات بالرجحان والوقوع فالباء داخل على المقصور كما لا يخفى على اهل الحضور وحاصل جواب المحقق عن استدلال المعتزلة منع كون الايمان بالكفر طاعة كيف والطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة كما زعمت المعتزلة اذ هي قد يكون طاعة وقد يكون معصية واما موافقة الامر فهي طاعة لا محالة فالامر غير الارادة ولا يستلزمها ايضا كما مر في سورة الاختيار والاعتذار ولهذا يقال فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة ثم قوله بل وصف يخصصه اذ اضرب عن الحكم الاول واسارة اشار الى ما اعتمد عليه الاصحاب في رد قول المعتزلة حيث قالوا ان ارادة الله تعالى لاتتعلق بالاخبارات وتقرير الرد ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى ولا بد في اختصاص بعضها بالوقوع في اوقاتها المعينة من مخصص وهي الارادة على انه سيأتي من النساظم انه تعالى خالق افعال العباد كلها من غير اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة لان الترخيع والتخصيص في احد المقدورين انما يكون بالارادة فاذا تتعلق ارادته تعالى بكل ما كان من الخير والشر والكفر والايمان واما ان ارادته لاتتعلق بما لا يكون

٢ اي وصف يخصص احد
المقدورين بعينه بافادة
رجحان الوجود

فلانه تعالى علم بعدم وقوعه فلو تعلقت به فاما ان يقع فيلزم انقلاب علمه
تعالى جهلا او لا يقع فيلزم عجزه وقصوره عن تحصيل مراده تعالى عن ذلك
كله علوا كبيرا كذلك قاله المولى الخيالى (فائدة) مذهب اهل الحق ان بين
الامر والارادة عموما وخصوصا من وجه يجتمعان وينفردان فإيمان ابي بكر
رضي الله عنه مثلا مراد غير مأموره وكفر ابي لهب مثلا مراد غير مأموره
وايمانه مأموره غير مراد له تعالى ثم اعلم ان الخلاف في معنى ارادته تعالى
كثير والقول في تفصيله شهير مع اتفاق المتكلمين والحكماء وجميع الفرق على
القول بانه تعالى لكل الممكنات مريدا كما انه في ايجادها وخلقها فريد فعند الجبائية
هي صفة زائدة قائمة بنفسها لا يحمل وعند الكرامية صفة قائمة بحادثة بالذات
٤ وعند ضرار نفس الذات وعند النجاشي كون الفاعل ليس بمكره
ولاساء وعند الكعبي ارادته لفعله علمه وفعله غيره امر به وعند محقق
المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة وعند الحكماء والفلاسفة هي العلم بالنظام
الاكمل والحق كما قال السعد انها صفة شأنها التخصيص قديمة زائدة على الذات
قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية لان تخصيص بعض الاضداد
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات
الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا تخصيص
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة
بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات وينبه
على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم
ان مطلق العلم نسبة الى الكل سواء والعلم بما في الفعل من مصلحة او بانه سيوجد
في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وانما
قلنا ينبه لان السعد ٦ قال الحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة
وسائر الصفات ضرورية كذا قاله اللقاني ولما بين الناظم حقيقة الارادة ٧
في المصراع الثاني بانها صفة من شأنها تخصيص المقدورات بالرجحان والوقوع
في اوقاتها المعينة من غير توقف في ذلك على شيء آخر بل يكفي مجرد تعلق الارادة
مرجحا للفعل من غير لزوم باعث آخر كما زعم قوم اشار الى دليل هذا
المدعى بالتمثيل والتنظير على سبيل التنبية والتنوير فقال

* يجوز ترجيح ما ينبغي ترجحه * كفى اناء ين من ماء لعطشان *

(قوله)

٣ قال بهاء الدين زاده وانت
تعلم ان بين القيام بالذات
وكون الشيء صفة تضادا
ظاهرا انتهى منه

٤ وهذا القول باطل لاستحالة
قيام الحوادث بذات الله
تعالى كذا قال بهاء الدين
زاده منه

٦ عبارة السعد في شرح
المقاصد والحق ان مغايرة
الحالة التي تسميها بالارادة
للعلم والقدرة وسائر الصفات
ضرورية منه

٧ اي الارادة صفة تقتضي
رجحان احد طرفي الجائز
على الآخر منه

قوله ترجيح فاعل يجوز وهو مضاف الى ما الموصولة وينفى بصيغة
المجهول صلة ما اراد بمسايفي ترجمه ما يساوى طرفاه اما بالنظر الى ذاته
كالممكن فانه يساوى وجوده وعدمه واما بالنظر الى وصف القدرة والعلم
فان متعلقها بالنظر اليهما يساوى وجوده وعدمه وانما الترجيح بصفة
الارادة كما مر مرارا وصفة الارادة هي المرجحة فالترجيح بلامرجح
من الفاعل المختار جائز عند المتكلمين واما الترجيح ٤ بلامرجح فقير جائز
 بالاتفاق فاوردوا الاول مثالين مشهورين احدهما ترجيح العطشان احد
الاناثين المتساويين من كل الوجوه والثاني ترجيح الهارب من سبع ونحوه
احد الطريقتين المتساويتين في التأدية الى مطلوبه الذي هو النجاة فالناظم
رحمه الله اكتفى بواحد منهما فقال كفى اناثين من ماء لعطشان اى ترجيح
الارادة من الفاعل المختار كترجيح حاصل لعطشان احدا لاثان المملوئين
من الماء وليس هذا من ترجيح الممكن في حد ذاته من غير مرجح كما يشهد به
الذوق السليم ويعكم بذلك بداهة العقل وبالجملة الفرق بين الموجب
والمختار ضرورية وما ذكره من المثالين تنبيه على ذلك وقال المولى الخياالى
هذا البيت تثبت لما سبق من ككون الارادة صفة مخصصة للتقدورات
بالرجحان والوقوع في اوقاتها المعينة وفيه اشارة ايضا الى الرد على
من زعم ان الارادة عبارة عن العلم بالنفع او ميل تابع له وانه ترجيح احد المتساويين
على الاخر بدون ذلك وذلك ان العطشان اذا ظهر له انا أن يملوان من ماء واحد
فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير توقف في ذلك على اعتقاده النفع
وكذا الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في التأدية الى مطلوبه
الذى هو النجاة فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير داعيد عود الى
ذلك من اعتقاده النفع او ميل تابع له انتهى قوله من ماء متعلق بمحذوف
هو صفة للاناثين ولام لعطشان متعلق بترجيح المقدر كما صورناه وجر عطشان
للضرورة ولما فرغ الناظم رحمه الله من الصفات الذاتية ٦ المتفق عليها
بين الماتريدية والاشعرية اراد ان يشير الى الصفة الفعلية التى هى التكوين
وهو المختلف فيها بينهما فقال

تكوينه ازل لازمان له * لكن مكنه في الوقت والآن *

التكوين مصدر بمعنى اليجاد والاحداث وضميره راجع الى الله تعالى
والازل منسوب الى الازل وهو استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير

٤ يعنى الترجيح المأخوذ
من التفعلى فقير جائز
بالاتفاق منه
وليس ايضا من وجود
الممكن بلاموجد منه
٦ اى فرغ من بيان الصفات
الذاتية غير الكلام اذ هو
ينحى بعد التكوين منه

هـ اى بيان الرد ثابت لان التكوين لله اى الاشعري لله ٢ اى النزاع بين الماتريديين والاشعريين لله ٤ على القارى فى شرح الفقه الاكبر ٥٣ ٥٤ ٥٥ والحاصل انه سبحانه كما قال الطحاوى ليس من خلق الخلق

استفاد اسم الخالق ولا باحدائه البرية اسم البارى فله معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق وكما انه محيى الموتى بعدما استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشاؤهم ذلك بانه على كل شىء قدير واليه كل شىء فقير لله الاخرس والابكم فينبههما عموم وخصوص مطلق

٧ اى الترجيح المأخوذ فى مفهوم صفة الارادة لله ٨ قال فى الارشاد وذهب اهل الحق الى اثبات الكلام القائم بالنفس وهو الكفر الذى يدور فى الخلد وتدل عليه العبارات انتهى منه ٩ وتحقيق الكلام النفسى ان من يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر يجد فى نفسه قبل اللفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسى وما عبر عنه من اللفظ والكتابة او الاشارة

اصلا لم يتصور دخوله تحت الزمان والآن قطعنا وفيه اشارة الى رد ما اشتهر من مذهب الاشعري من ان التكوين عين المكون وذلك هـ ان التكوين ازل لا زمان له بخلاف المكون فانه واقع فيه فكيف يكون عينه وايضا لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا بنفسه وفيه استغناء عن الصانع ومنهم من قال انه اراد بالتكوين هناك المكون كالخلق يطلق ويراد به المخلوقات فعلى هذا يصير النزاع ٢ لفظيا انتهى * وقال بهاء الدين زاده فى شرح الفقه الاكبر ان التكوين اثبته الشيخ ابومنصور الماتريدى واتباعه ونقلوا اثباته عن القدماء الذين كانوا قبل الشيخ الاشعري وقال بعض الفضلاء ان الشيخ ابامنصور الماتريدى اخذ كون التكوين غير المكون من كلام امامنا الاعظم * والهمام الاقدم فى الفقه الاكبر حيث قال وقد كان الله تعالى خالقا فى الازل ولم يخلق الخلق * وكلا الامامين اعنى الشيخ ابامنصور والشيخ الاشعري وان كانا من اعلام الهدى الا ان الشيخ ابامنصور لكونه متأخرا بزمان عن الاشعري كان الحق معه فيما خالفه فيه اذ لم يخالفه الا بما رأى فيه قبحا ومخالفة للحق عن علم ويقين لا عن عناد وتعصب او ظن وتخمين فانهم امام الامة احتارهم الله تعالى لعباده الطالبين للحق فحاشاهم عن السلوك الى مسالك السفهاء الذين ممن بعد نفسه من العلماء وارباب اليقين انتهى ولما ثبت الناظم رحمه الله صفة التكوين المختلف فيها عاد الى اثبات صفة الكلام فقال

« كلامنا صفة نفسية فيها » يمتاز عن اخرس او عجم حيوان »

وكان المناسب تقديم اثبات الكلام على التكوين ليكون بيان الصفات المتفق عليها على وتيرة واحدة الا انه اورد التكوين عقيب الارادة لمناسبة خفية وهى ان الترجيح ٧ يقتضى التكوين قوله كلامنا صفة مبتدا وخبر اى بعض كلامنا صفة قائمة فينا قوله نفسية اى منسوبة الى نفوسنا مضمرة فى قلوبنا قال عمر رضى الله عنه يوم السقيفة زورت فى نفسى مقالة اريد ان اقدمها بين يدي ابي بكر رضى الله عنه وقال الاخطل ان الكلام لى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا * والكلام النفسى هـ هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالالفاظ التى تسمى بالكلام الحسى لا الملكية على التكلم كما توهم والفاء فى قوله فيها فاء الفصيحة والبائية اى اذا كان كذلك فبسبب هذه الصفة يمتاز صنفنا هـ عن صنف الاخرس وهو الذى

هو الكلام الحسى كما قالوا منه هـ الصنف هو النوع المقيد بشيئ عرضى كالتركي والندى منه

منع عن الكلام اللفظي خلقة وفيه نظر لان امتيازنا عن الاخرس انما يكون
بالكلام اللفظي لا بالنفسي اذ الكلام النفسي على ما مر هو المعنى القائم في النفس
وهو موجود في الاخرس ٤ كيف لا وهو بقيد ما في ضميره من المعنى باشارته
المعهودة او بكتابه المقصودة اللهم الا ان يرجع ضميرها الى الكلام مطلقا نفسيا
كان او لفظيا على طريق الاستخدام ويكون تأنيث الضمير باعتبار المقالة
وكلمة او بمعنى الواو والعجم بضم العين وسكون الجيم جمع اعجم كعجم واحر
وهو الذي لا يقدر على الكلام اصلا لالفظيا ولانفسيا وازضافة عجم
بمعنى من اى عجم من الحيوان ويفهم من كلام الخيال هنا انه من قبيل
اضافة الموصوف الى الصفة وفيه شئ فتأمل ويحتمل ان يكون المعنى
بعض كلامنا صفة نفسية وبعضه حسية فيها اى فبسبب صفة الكلام
مطلقا نمتاز عن الاخرس اذ ليس له كلام لفظي وان كان له كلام نفسي
ونمتاز ايضا عن الحيوانات العجم لانتفائهما عنها فيكون من قبيل حذف
المعطوف وهو شائع كثير في كلام البلغاء خصوصا في قصائد الادباء
والحاصل ان الكلام الذي يتصف به الحادث على ضربين نفسي ولفظي
فالنفسى ليس مركبا من الحروف والاصوات وان حصل له تبدلات
وتغيرات بالتقدم والتأخر وسائر الحالات واللفظي مركب من الحروف
والاصوات وكلا الضربين موجود في نوع الانسان مفقود في العجم من
الحيوان والاول موجود في صنف الاخرس من الانسان والامثلة حصروا
الكلام في نوع واحد وهو المركب من الحروف والاصوات وانكروا
الكلام النفسى الذى ليس بحرف ولا صوت فرد الناطم قولهم بهذا البيت
ومقصوده بذكر الكلام النفسى فى الشاهد هنا النقض على الامثلة
فى حصرهم الكلام فى المركب من الحروف والاصوات لاقياس الغائب
على الشاهد كانه قال لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسى فانه كلام
حقيقة وليس بحرف ولا صوت واذا صح ذلك منا فكلامه تعالى ايضا
ليس بحرف ولا صوت يعنى الاشتراك بينهما ليس الا فى هذه الصفة
السلبية وهى ان كلام مولانا عز وجل ليس بحرف ولا صوت كما ان كلامنا
النفسى ليس بحرف ولا صوت اما حقيقة كلامه تعالى فبانية لحقيقة كلامنا
مبانية كلية فاعرف هذا فقد زالت هنا اقدام الاقوام من الذين لم يؤيدوا بنور
من الملائكة كذا قاله فى الدرة الفاخرة هذا هو البيان الشافى لدفع
الاشكال والعلم عند الله الكبير المتعال وقال المولى الخيال يريد

٤ ولو لم يكن للاخرس
معنى قائم في نفسه لم يكن له
اشارة ولا كتابة للذين
هما كلام حسى فى حقه

٥ قال على القارى فى شرح
الفقه الاكبر ثم تحقيق
الخلافا بيننا وبين المعتزلة
يرجع الى اثبات الكلام
النفسى ونفيه والافقح
لا يقول بقدوم الالفاظ
والحروف وهم لا يقولون
بحدوث الكلام النفسى
انتهى

ان كلامنا حقيقة صفة نفسية واما الحسية فانما تسمى كلاما مجازا تسمية
للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطا في قوله ان الكلام لفي القواد
وانما جعل اللسان على القواد دليلا وتقديم الظرف اعني قوله فيها للمحصر
اي امتيازنا عن الحيوانات العجم لا يكون الا بالنطق الباطني واما اللفظي
فربما يصدر عنها ايضا وهذا ويحتمل ان يكون مراده ان كلامنا كما يكون
حسية كذلك يكون نفسية بما يمتاز عن الاخرس والحيوانات العجم فالقصر على
الاول قصور ولا تكن من القاصرين انتهى اقول مراد الخيالي ان الكلام
الحاصل منا على قسمين صفة نفسية وصفة حسية فاطلاقه على الاولى
حقيقة وعلى الثانية مجاز تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطا
فالمعتبر هو الحقيقة وبها فقط يمتاز عن الحيوانات العجم واما اللفظي فربما يصدر
عنها كما يصدر عنا فلا يمتاز بها عنها واما امتيازنا عن الاخرس فلا يحصل الا
بالكلام المجازي فبلى هذه البيان يكون في عبارة الناظم قصورا ويحتمل
ان يكون مراد الناظم ان كلامنا كما يكون حسية كذلك يكون نفسية فيها
اي بصفة الكلام مطلقا يمتاز عن الاخرس والحيوانات العجم ففي القصر
على البيان الاول قصور وهو عدم شمول الامتياز عن الاخرس فلا تكن
ايها الطالب للحق من القاصرين فتكون من الخاسرين ويمكن ان يقال ان
مراد الناظم رحمه الله من الكلام النفسى هو مبدأ الكلام وذلك مفقود
عن الاخرس بلانزع ولا كلام كما صرح به بعض الافاضل في تحرير هذا
المقام « فعلى هذا لا حاجة الى الحذف والاستخدام » والعلم عند الله العليم العلام
(فائدة) اعلم العباد اختلفوا فمنهم من جعل كلام الله تعالى حقيقة في المعنى
القديم « مجازا في النظم المؤلف الكريم » ومنهم من جعله مشتركا بينهما
لا ينصرف لاحدهما الا بقرينة او بغلبة استعمال ورد الاول بوجود
وصوب الثاني ووجود الرد والتصويب مذكورة في الشرح الجوهرة ثم
ان المعتزلة لما حصروا الكلام في نوع واحد وقالوا ليس وراء الكلام الحسى
معنى قائم بالمتكلم الا العلم في الخبر والارادة في الامر فلا يكون الكلام صفة
مغايرة لهما اشار الناظم الى جواب ذلك بعد نقض حصرهم فيما هنالك بقوله

« فليس علما بشئ او ارادته » لفرقها بافتراق ضد وجدان *

الفاء جواب لشرط محذوف تقديره اذا علمت الحكم السابق فاعلم ان كلامنا النفسى
ليس علما من علومنا تصوريا كان او تصديقييا ولا ارادة من ارادتنا خبرا او شرا

واسم ليس ضمير راجع الى الكلام النفسى وعلما خبره وبشيء متعلق بقوله
 علما و او بمعنى الواو و ارادته عطف على علما والضمير راجع الى شئ واللام
 فى قوله لفرقتها علة النفي وهذا الضمير راجع الى الكلام باعتبار كونه صفة
 او باعتبار المقالة اذ الكلام النفسى يعبر عنه بالمقالة وقول الشارح العالى
 ويحتمل ان يرجع الى الثلاثة والاضافة للعموم اى لفرق كل منهما عن الاخرين
 واما ارجاعه الى الارادة وان كان قريبا فبعيد معنى كما لا يخفى فلو كان لفرقة
 لكان اظهر انتهى غلط فاحش من وجوه اما اولا فلان ارجاع الضمير
 الى مجموع الثلاثة يقتضى ان يكون هنا امرا رابعا حتى يفرق مجموع هذه
 الثلاثة عنه وثانيا ان لفظ كل موضوع لمعنى الانفراد كما قرر فى الاصول
 وايضا انه لا ينفك عن الاضافة لفظا او تقديرا فيصير معنى قوله اى لفرق
 كل منها لفرق كل واحد منها فيرجع الضمير الى الواحدة من الثلاثة لا الى
 الثلاثة فيكون منا قضا فى كلامه وثالثان ارجاع الضمير الى الارادة فقط
 لا يحتمل اصلا فضلا عن بعده ورابعان قوله لكان اظهر غلط ايضا
 اذ لا يستقيم الوزن ح الا باشباع الهاء وهو تكلف فى النظم فكيف يكون
 اظهر فتأمل * ولفظ الفرق مصدر فرق بين الشيئين فرقا وفرقا من باب
 نصر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف اى لفرقنا اياها عن العلم والارادة
 والباء فى قوله بافتراق يتعلق بالمصدر والافتراق بمعنى الفرق وتوينه للتعظيم
 اى بفرق عظيم * والوجدان هو العلم الحاصل بالحواس الباطنة وانما سمي
 وجدانا لوجوده فى الباطن وحاصل هذا البيت ان الوجدان يشهد بمغايرة
 كلام الله النفسى لعله و ارادته تعالى كما يشهد بمغايرة كلامنا النفسى لعلنا
 و ارادتنا لمفارقتهم فبين يخبر عما يعلم خلافة ويأمر لمن يريد عدم اطاعته
 واظهار عصيانه فهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى بمغايرة للعلم
 والارادة وسائر الصفات هذا كلامهم وقال المولى الخيالى استدل القوم
 على كونه مغايرا للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافة وفيه ان
 الموجود هناك صورة الخبر لاحقيقته وان الله تعالى لا يخبر الا عن علم فلا يصح
 القياس وعلى كونه مغايرا للارادة بان الرجل قد يأمر لعبده عند امتحانه
 او اعتذاره بعصيانه بما لا يريد كما مر وفيه ما فيه ولما كان حال المستدلين
 ما ترى احوال المحقق التفرقة بينهما على الوجدان فانه يشهد بمغايرته للعلم
 والارادة ونحن نقول اما مغايرته للارادة فلانها الصفة المخصصة المرجحة

والكلام لا يصلح لذلك واما مغيرة للعلم فظ اذا كان العلم اضافة بين العالم
والمعلوم لتغير النسبة لكل واحد من المنتسبين او صفة ذات اضافة مغيرة
للمصورة الذهنية واما اذا كان عبارة عنها كما ذهب اليه الفلاسفة فهما
متحدان ليس الا كما يشعر به تقسيمهم النطق الى الظاهري والباطني اعني
ادراك الكليات والادراك مطلقا فقد ظهر ان النزاع في انه العلم او غيره
لفظي نشاء من عدم تحرير محل النزاع انتهى ولما كان من جملة شبهة
المعتزلة انهم يقولون انكم معترفون باختلاف لغات الكتب السماوية وكثيرتها
وتعترفون ايضا امتناع التغير والتكثير فما يقوم بذاته تعالى ولا شك ان ذلك
الاختلاف والكثرة يقتضي الاختلاف والكثرة في صفة الله تعالى اجاب
الناظم رحمه الله عن هذه الشبهة بقوله

« لا يقتضي خلق نفسي وكثرته » خلق اللغات كالتجليل وفرقان »

قوله خلق نفسي تركيب اضا في منصوب على انه مفعول لا يقتضي
قدم على الفاعل وهو قوله خلق اللغات لاجل الضرورة قوله وكثرته
بالنصب عطف على المضاف وضميره راجع الى المضاف اليه ولفظ الخلق
في الموضعين مصدر مبنى للمفعول ولفظ الكثرة المضافة الى ضمير اللغات
محذوف بقرينة السابق اي خلق اللغات وكثرتها اذ حذف المعطوف
شابع خصوصا مع القرينة الدالة عليه وقوله « كالتجليل وفرقان تمثيل الخلق
والكثرة ومعنى البيت ان كون اللغات مخلوقة مع كثرتها ك لغة التجليل وفرقان
مثلا لا يقتضي كون كلام الله النفسي مخلوقا ولا كثرته بل هو معنى واحد قائم
بذاته تعالى كالعلم والقدرة اذ الكثرة والتغير الحاصلان من العلاقات الحادثة
لا يوجب ولا يقتضي الكثرة والتغير في مبدئها ثم اعلم ان كلام الله تعالى النفسي
قديم ازلي مثل علمه تعالى في وجوب تعلقه بالواجب والمتنع والجائر وفي
وجوب وحدته وفي عدم تناهي متعلقاته فوجوب وحدته مذهب المحققين
من اهل الحق لانهم قالوا ان ثبوت صفة الكلام انما هو بالسمع دون العقل
ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم
بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد اذ لا يتعلق
بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك
كنه هذا المعنى وحاصل ما قالوا ان الكلام الازلي صفة واحدة قائمة بذاته
تعالى كقيام العلم بها وهو المنزل المعجز للبشر وهو الثابت في اللوح المحفوظ
وهو الذي اوحى به الملك للنبي صلى الله عليه وسلم وهو التورية المنزلة

على موسى عليه السلام وهو الانجيل المنزل على عيسى عليه السلام وهو
 زبور على داود عليه السلام وهو صحائف ابراهيم وآدم وشيت ونوح
 عليهم صلوات الله وسلامه وهو صفة واحدة لم تنزل ولا تزال الا تبلى
 ولا تغيرت عما هي عليه في حق الله وانما الكثرة والاختلافات في مظاهره
 ووجوداته بحسب القوابل المختلفة ونظير ذلك لتشكيل الملك في صورة
 مختلفة في آن واحد من غير خروج عما هو عليه من الحقيقة الملكية وكذلك
 تشكيل الجن واهل الكمال من الانس كالابداً في اى صورة شاءوا مع بقاء
 حقيقتهم على ماهى عليه من غير تبدل ولا تغير وفهم هذا اصعب جداً على
 القاصرين كذا في المطالب الوفية شرح الفوائد السنية هذا البيان هو
 المناسب للمقام والمطابق لمذهب اهل الكلام قال صاحب المقاصد المذهب
 ان كلامه الذى واحد يتكرر بحسب التعلق انتهى وظاهر كلام المولى الخيالى
 هنا يشير الى انه جعل قول الناظم رحمه الله خلق نفسى مرفوعاً فاعل
 لا يقتضى وقوله خلق اللغات مفعوله على العكس ما ذكرناه فيكون هذا
 البيت بياناً للبيت السابق وهو قوله كلامنا صفة نفسية فيها اد وعبرة
 الخيالى هكذا اقول هو زيادة تثبيت للكلام النفسى فان واحداً منا قد يأخذ
 القلم في يده ويملى الالواح والصحف من حديث نفسه من غير تلفظ بكلمة
 فظهر انه محقق لا يسوغ انكاره وانه لا يستلزم اللفظى كما يزعم المعتزلة انتهى
 وحاصل مراده ان هذا البيت زيادة بيان للبيت السابق والمعنى ان كلامنا
 النفسى يوجد منا كثيراً فانكاره مكابرة فان واحداً منا قد يأخذ القلم في يده
 ويملى الالواح والصحف من حديث نفسه من غير تلفظ وتكلم بكلمة فظهر
 ظهوراً بيناً ان الكلام النفسى محقق وموجود فينا مع كونه مخلوقاً وكثيراً
 ولا يسوغ انكار وجوده وانه لا يستلزم اللفظى كما يزعم المعتزلة حيث قالوا
 لو كان لله تعالى كلام نفسى لكان له كلام لفظى والتالى بطل والمقدم مثله
 وهذا البيان من الخيالى هو المناسب لسياق الكلام فى المأل * واللائق لمسمع
 الفهم والخيال ولى هنا حكاية عجيبة وقصة غريبة وهى انى لما شرحت
 قول الناظم رحمه الله لا يقتضى الى اخره اعترضت على بيان المولى الخيالى
 فى هذا البيب حيث قلت وهذا البيان من الخيالى ليس بوجه وجيه وان
 صدر من العالم نبيه وهذا هفوة من الخيالى لا يليق بشانه العالى ولكن قالوا
 لكل عالم هفوة * ولكل صارم نبوة * انتهى كلامى وعرضت هذا الاعتراض
 على بعض الفحول * فلم يرض لهذا المحصول * فقال ان المولى الخيالى * له

خطب و شان على * فغير العبارة المسفورة الى ما يشعر التعظيم وما يفيد
 التفضيم فغيرت العبارة الى ما حررت في الشرح و هي قولي و هذا البيان
 من الخيال المناسب لسباق الكلام في المال واللائق لمنع الفهم والخيال وبعد
 ما غيرت العبارة الى ما ترى نمت في مقامى * افرأيت في منامى * جاءني رجلان
 احدهما في هيئة عالم كبير ذي شان * والاخر في هيئة تليذه الخادم له في كل
 آن * وهما قد دخلا على وانا في حجرة من الحجرات فتقدمني العالم الكبير فجلس
 فوق منى وتكبر على متكئا على الوسادة وصغرت في عينه النواراة فكأنه
 ينظر الى بعين الحقارة وحصل لي انفعال من ذلك ولحقتني خجالة فيما هنالك
 فشرعت في تعريفي نفسي فلم يلتفت الى وجهي وانسى فانتبهت من ذلك
 النوم وعزمت صون لساني عن هؤلاء القوم وان لا اتكلم فيهم بعد اليوم
 ثم أعلم ان دليل صفة الكلام كدليل صفة السمع والبصر وهو العقل والنقل
 وقد سبق بيان الدليل العقلي والنقلي في قول الناظم في سميع بصير عالم شاء
 الى اخره ونقلنا هناك ان الدليل الشرعي في هذه الثلاث اقوى من العقلي
 و وجهه مذكور في المطولات وقد ذكرنا هناك ايضا ان الدليل الشرعي
 ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع اى اجماع الانبياء والرسل كذا اجمع
 المسلمون على صفة الكلام و ان اختلفوا في تفسيره قال المقرئ في حاشية
 السنوسي قبل الاستدلال على الكلام بالاجماع اولى من الاستدلال عليه
 بالكتاب والسنة لان ذلك يشبه مصادرة اذ فيه اثبات الكلام بالكلام
 انتهى اقول ان اهل الكلام اوردوا على الاستدلال بالاجماع ايضا سؤالا
 وجوابا حيث قالوا فان قيل صدق الرسول يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق
 وهو كلام خاص له تعالى فيدور قلنا لانم توقفه على اخباره تعالى بل يتوقف
 على اظهار المعجزة على وفق دعواه فاعلم ان المعجزة يدل على صدق الرسول
 ثبت الكلام بان يكون الكلام من جنسه كالقرآن ولم يثبت بان كانت شيئا آخر
 وحاصل جوابهم ان صدق الرسول لا يتوقف على الاخبار بانه صادق بل
 يتوقف على اظهار المعجزات مطلقا سواء كانت قرآنا او غيره فلا يلزم الدور من
 اثبات الكلام بالشرع وهو ظاهر فالناظم رحمه الله سلك في الجواب مسلكا
 غريبا لم يسلك اليه احد غيره فانه خالفهم في تخصيص اثبات الشرع باعجاز
 القرآن الذي هو ابر المعجزات لا باظهار المعجزة كما فعل غيرهم وخالفهم ايضا
 في تعميم الجواب حيث قال

* الشَّرْعُ لَيْسَ بِفَرْعٍ لِلْكَلَامِ لَمَّا * يَكْفِي لاثباته اعجاز قرآن :

يعنى ان الكتاب والسنة فطقت بانه تعالى متكلم وانعقد الاجماع عليه والادلة الشرعية لما يتوقف صحتها ودالاتها على انه تعالى متكلم صحت دلالتها عليه وثبت بها كونه تعالى متكلم من غير دور اذ التوقف من طرف الكلام لا من طرف الشرع فلا دور قطعا ولا احتياج الى الدليل العقلى لضعفه بالنسبة الى الدليل الشرعى كذا قاله بهاء الدين فى شرح الفقه الاكبر فالظاهر ان الناظم المحقق اراد بالشرع الادلة الشرعية الثلاث وان امكن تخصيصه بالاجماع ومعنى قوله ليس بفرع للكلام ليس بموقوف لثبوت الكلام لان الموقوف فرع للموقوف عليه واذالم يتوقف الشرع على ثبوت الكلام واثبات الكلام بالادلة الشرعية لم تكن دورا وفى لفظ الشرع والفرع جناس لاحق واراد النفسى بالكلام كما هو المناسب للمقام وقول الشارح العالى الفاعل على الاطلاق ولو عين اللفظ لم يكن بعيدا فتأمل واللام فى قوله لما علة للكم السابق وكلمة ما موصول حرفى ويكفى فى تأويل المصدر واللام فى اثباته متعلق بقوله يكفى * فعنى البيت ليس ثبوت الشرع موقوفا على معرفة صفة الكلام لكفاية اعجاز القرآن فى اثبات الشرع من غير حاجه الى كونه تعالى متكلم فلا يلزم الدور وقال المولى الخيالى لا يذهب عليك ان الانسب بالمقام ان يراد النفسى بالكلام فان الشرع لا يتوقف عليه اصلا بل دلالة المعجزات مطلقا فيصح التمسك بالشرع فى ثبوته كما مر وانما اسند الى اعجاز القرآن وجعل كافيا فى ثبوته لما انه ابهر المعجزات واظهر الدلائل ولك ان تحمله على الحسى بقرينة ذكر القرآن فيما تقدم فان الشرع لو توقف فانما يتوقف على اعجازه و كونه مخلوقا لا لغيره لا على كونه تعالى متكلم به ومؤلفا له وانه ليس من تأليف المخلوقات فيصح التمسك بالشرع عليه من غير لزوم دور واثبات الاعلى بالادنى كما وعدناه فيما سبق انتهى * قوله اصلا اى لا على نفسه ولا على اعجازه على تقدير كون اعجاز القرآن باعتبار المعنى * قوله مطامى من غير توقف على اخباره بطريق التسليم * قوله وانما اسند اعجاز القرآن يعنى ان الشرع يتوقف على اظهار المعجزة مطلقا والناظم اسند التوقف الى اعجاز القرآن وخصه به وجعله كافيا فى ثبوت الشرع لما انه ابهر المعجزات واظهر الدلائل * قوله وباثبات الاعلى بالادنى المراد بالا على الكلام القديم التسم بداته تعالى وبالادنى الكلام اللفظى الحداث فيما سبق اى فى شرح قوله

حتى سمع بصير عالم شاء الى آخره حيث قال هناك وستسمع من المولى المحقق كلامه دقة وغرابة يندفع حديث الدور وغيره ولما فرغ الناظم رحمه الله من مباحث الصفات الثمانية وما يتعلق منها شرع في مسألة الرؤية وعطفها على اسائل السابقة فقال

«رؤية الله بالأبصار واقعة * للمؤمنين ولكن لا لاعميان»

الرؤية مصدر مبنى للمفعول بمعنى الانكشاف التام بحاسة البصر صفة المرئي لا مصدر مبنى للفاعل صفة الرائي كما توهمه الشارح العالى والباء في قوله بالابصار متعلق بالرؤية والابصار بفتح الهمزة جمع بصرو وهو محل الذى يخلق الله فيه الابصار عادة عند وجود شرطه والتصریح به تحرير لمحل النزاع بين المتلفين وقوله واقعة خبر المبتداء والوقوع هنا بمعنى الثبوت اى ثابتة بالدلائل العقلية وامانفس وقوعها فانما يكون في الدار الآخرة ويؤيد ما قلنا قول الجزايري في منظومة اللامية «رؤية الله بالابصار ثابتة دليها محكم القرآن فيه تلى» وفي الصحيح من الاخبار بعضها اجماع من قدمضى في العصر الاول ثم الرسول كليم الله يسئلهما لو لم يجز قط لم يرغب ولم يسأل ويحتمل ان يكون واقعة بمعنى واجبة لان الوقوع يحى بمعنى الوجوب قال الله تعالى واذا وقع القول عليهم ويؤيده قول اهل الكلام ان الرؤية جائزة في العقل واجبة بالنقل والظاهر ان اللام في قوله للمؤمنين متعلق بالرؤية ويجوز تعلقه بواقعة والمراد بالمؤمنين من انصف بالايان عند الموفات اى الموت سواء كان به بالفعل او كان صالحا للتكليف به فيدخل الملائكة ومؤمنوا الجن والانس السابقة والصبيان والبله والجهان الذين ادركتهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن انصف بالتوحيد من اهل الفترة لانه ايمان صحيح كذا قاله الثماني واحترز بالمؤمنين عن الكفار فانهم لا يرون ربهم يوم القيمة لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم لحجوبون ولان رؤيته تعالى من اعظام الكرامات والتشريف والكفر ليس اهل لذلك فتقيده بالحكم بالمؤمنين الابرار لاجل الكفار الفجار فيكون قول الناظم ولكن لا لاعميان تصریحا بما علم ضمنا لكمال الايضاح في البيان اذ المراد من العميان الكفرة من اهل الطغيان الذين استحبوا العمى على الهدى وحسبوا انهم خلقتوا عبثا وسدى وعيان جمع عمى كحمران جمع احمر يقال رجل عمى القلب اى جاهل لا يعرف شيئا وقوم عمون اى جاهلون فكل كافر جاهل من غير عكس وفي هذا البيت صنعة طباق من وجهين

فتأمل وفيه أيضا تلخيص إلى قوله تعالى من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى « ثم أعلم أن في هذه المقام أربعة مباحث: المبحث الأول في تفسير الرؤية وفي بيان محل النزاع وفي رؤية الله تعالى من التشابهات فالرؤية في الأصل إدراك المرئي بالعين يتمدى إلى مفعول واحد فمعنى رؤية الله بالابصار إدراكه تعالى على ما هو عليه بحاسة البصر أو هي عبارة عن انكشافه تعالى انكشافا تاما بحاسة البصر كما ذهب إليه الأشعري حيث قال إن الرؤية عبارة عن الانكشاف التام فيكون على طبق المنكشف في التكيف والتجرد عنها انتهى فالصدر على الأول مبنى للفاعل وعلى الثاني مبنى للمفعول وهو المراد هنا كما أشرنا إليه سابقا ولانزع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولأننا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في الباصرة أو اتصال شعاع خارج من الباصرة بالمرئي أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك وإنما النزاع في أنا أذكرنا الشمس بحمد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم إذا أبصرناها وغضنا العين كان نوعاً آخر فوق الأول ثم إذا قمحنا العين حصل نوعاً آخر من الإدراك فوق الأولين تسميه الرؤية بمعنى الانكشاف التام بالبصر ولا تتعلق عادة إلا بما في جهة ومكان ومسافة مخصوصة فهل مثل هذه الحالة الإدراكية يصح أن يقع بدون المقالة والجهة وأن تتعلق بذات الله تعالى منزلها عن الجهة والمكان فالحال المعتزلة بناء على أن ما ذكر شروط عقلية للرؤية وجوزنا نحن وأصحابنا من أهل السنة رضي الله تعالى عنهم بناء على أن ما ذكر شروط عادية لها يصح أن يختلف عنها وإيضاً نحن نقول إن أصل رؤيته تعالى في الآخرة ثابت بالكتاب والسنة إلا أنها متشابهة من حيث الجهة الكمية فثبت ما أثبتته النقل وينبغي ما نزهه العقل والتشابه فيما يرجع إلى الوصف الذي يمنعه العقل لا يقدح في العلم بالأصل المطابق للنقل كذا قاله على القاري في شرح الفقه الأكبر وهكذا قال على الزدوي في أصول الفقه وشمس الأئمة السرخسي أيضاً كذلك « المبحث الثاني في دليل جواز الرؤية في الآخرة عقلاً قال الإمام السنوسي في شرح الجزايرية وأما الاستدلال على جوازها من طريق العقل فلأنه لا شك أن العقل إذا خلا من طريق النقل فلأنه لا شك أن العقل إذا خلا ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى بل يجوزها ما لم يقم له برهان على الامتناع ولم يوجد ذلك بعد شدة البحث عليه وما ذكره المبتدعة في ذلك من الموانع فهو ش لا يصح شيء منها البتة ثم قال وقدراد أهل الحق

في هذا الدليل العقلي بان قالوا ان قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
 ضرورة ان يعرف بالبصريين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم
 المشترك من صحيح مشترك وهو اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع
 يشترك بينها والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة
 عن صحة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في صحيح الرؤية اذ هو لا يرى
 ولا مناسبة بينه وبين الرؤية اصلا فتعين ان الصحيح للرؤية هو الوجود وهو
 مشترك بين المولى وبين غيره فيصح اذا ان يرى تبارك وتعالى ولهذا
 يصح عندنا ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
 والاعوام والارادة وغير ذلك وانما لم نرها لان الله تعالى لم يخلق في العبد
 رؤيتها بطريق جرى العادة لالان رؤيتها متمنعة وايضا فلان الرؤية لما
 قام البرهان العقلي على كونها عرضا ينكشف به المرئي كما ينكشف المعلوم
 بالعلم لاسيما ان قلنا ان الرؤية من جنس المعلوم كما قال به الاشعري وتحقق
 بطلان كون الرؤية بالنسبة الاشعبة وبطل استدعاؤها الجهة واتقرب
 والبد صحيح قطعنا ان تتعلق بذاته تعالى من غير جهة ولا مقابلة ولا صورة
 كما صح يتعلق العلم القائم بقلوبنا بذاته تعالى كذلك وللتأخيرين اعتراضات
 على ما سبق من تعليل الرؤية بالوجود واجوبة يطول ذكرها وقد اغنى
 الله تعالى عن ذلك بغيره فلا حاجة الى تطويل الكلام في شأنه
 وبالله التوفيق انتهى ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي نحن لا نثبت
 صحة الرؤية بالدلائل العقلية بل نثبت فيها بظواهر القرآن والاحاديث
 ونسلك على تأويلات المخالفين واختاره الامام الرازي في الاربعين وايضا
 قال السعد والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي * المبحث الثالث في دليل
 وقوعها عقلا ونقلها اما عقلا فقدم في المبحث الثاني ولا مدخل للدليل
 العقلي في الوقوع واما نقلها فمن الادلة القرآنية قوله تعالى * وجوه يومئذ
 ناضرة الى ربها ناظرة وذلك لان النظر ان تعدي بحرف الى كان ظاهرا
 في معنى الرؤية ويؤكد ان المعنى بهذا النظر الرؤية اسناد النظر الى
 الوجه الذي هو محل العين الباصرة وقد صح ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فسر بذلك * ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة *
 اذ وقع في الحديث تفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر اليه تعالى * ومنها
 قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك لان فيه تحقير الشأن

الكفار * وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين عن الواحد القهار * فيلزم ان لا يكون المؤمنون محجوبين وهو المعنى بالرؤية والحمل على انهم محجوبون عن ثوابه ورجته مجاز خلاف الظاهر لا يحمل عليه الا لضرورة داعية اليه ولا ضرورة * ومنها قوله تعالى تعرف في وجوههم نضرة النعيم فسر بالرؤية وسياق الآية وخصوص الفاظها يشهد لذلك ومنها قوله تعالى ارني انظر اليك الآية توجيهه ان الرؤية لو كانت متمعة لما طلب موسى عليه السلام وقوعها لكونه عبثا او جهلا بما لا يجوز في ذات الله تعالى وهو على الانبياء مح وايضا انها قد علق على استقرار الجبل الذي هو ممكن في نفسه فكذا ما علق عليه * واما دليلها من السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون من كبار الصحابة رضى الله عنهم ووجه التشبيه بالقمر ما اشار اليه في اخر الحديث من عدم تضاد بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجهة الجسمية والاستتارة الحسية ولوازم ذلك فغير مقصودة بالتشبيه لانها مستحيلة في حقه تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي * واما دليلها من الاجماع فلان الامة قبل ظهور اهل البدع كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وعلى ان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت اقاويلهم الباطلة وتأويلاتهم المساطلة ومعلوم ان الاجماع المعتبر هو اجماع القرون الثلاثة الماضية المشهود عليهم بالصدق والامانة فلا يقدح مخالفة اللاحقين اجماع السابقين وهذه الادلة السمعية كادلت على وقوع الرؤية دلت على جوازها اذ الوقوع مستلزمة للجواز والامكان ولذلك صرح الناظم المحقق بوقوعها ولم يتعرض بامكان الرؤية * المبحث الرابع في تمسكات المنكرين عقلا ونقلها اما عقلا فكثيرة واقواها انهم قالوا الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وبثبوت مسافة مخصوصة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد وكل ذلك مستحيل في حقه تعالى فتستحيل رؤيته تعالى * والجواب منع هذه الشروط اذ الرؤية عبارة عن الانكشاف التام للشيء على ما هو عليه بخاسة البصر فيكون على طبق المنكشف في التكيف بكيفية والتجرد عنها ولما كان ذاته تعالى مجردة عن التكيف بالكيفيات وجب ان يكون رؤيته كذلك فلا مانع في ذلك من جهة العقل اصلا فيجوز

رؤيته تعالى قطعا ولا نها بمحض خلق الله تعالى من غير ان يكون لشيء
 مدخل فيها ولا يبعد ان ينكشف ذات الله تعالى عقيب صرف الباصرة
 وتوضح هذا الجواب ان معنى رؤية الله بالابصار ادراكه تعالى على ما هو
 عليه سبحانه بحاسة البصر فاهل الحق قالوا ان الادراك معنى يخلقه الله
 تعالى في المدرك فان خلق في جزء من السين سمي ابصارا وفي جزء من القلب
 سمي علما وفي جزء من الاذن سمي سمعا وفي اللسان سمي ذوقا وفي كل الجسد
 سمي حسا واختصاص كل واحد بالحل الذي خلق فيه انما هو بمختص خلق الله
 تعالى واختياره لذلك والافكل جزء من اجزاء البدن عموما يصلح عقلا
 ان يكون محلا لكل ادراك وكذا اختصاص بعض هذه الادراكات ببعض
 الموجودات وبان يكون المدرك في جهة من المدرك وغير قريب جدا ولا
 بعيدا جدا ولا وراء حائل كل ذلك انما هو بمختص اختيار الله تعالى واجرائه
 العادة ولو خرق سبحانه وتعالى العادة لصحح ان يتعلق كل ادراك بما قرب
 او بعد وما كان دون الحائل او ورائه وبما ليس في جهة اصلا كما اجري الله
 سبحانه وتعالى العادة بذلك في العلم ومنشأ غلط المنكرين انهم قاسوا الغائب
 على الشاهد وذلك فاسد اذ لا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا
 في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الاخرة لانه لا شك في قدرة الله ان
 يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته بدون تلك الشرائط بل عند
 الشيخ الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب مادية فيحوز الابصار بدونها
 في هذه النشأة كما عي العيين يرى بقدر الانداس وكل موجود ممكن الرؤية عنده
 كالاصوات والطعوم والالوان كذا قاله الفاضل الدواني * واما تمسكهم
 النقلية فوجوه اربعة * الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
 الابصار وهو اللطيف الخبير والاستدلال بهذه الآية من وجهين الاول ان
 الرؤية والابصار مترادفان او متلازمان بحيث لا يصح اثبات احدهما ونفي
 الاخر والابصار جمع محلي باللام وهي من صيغ العموم كما تقرر في الاصول
 فليستفاد من هذه الآية ان لا يراه احد ويلزم من عمومها في الابصار عمومها في
 الازمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا والاخرة وهو المطلوب
 * والثاني ان الله تعالى ذكر هذه الآية على طريق التمدح بها فيكون نفي الادراك
 بالنسبة اليه تعالى تالافوتة اذا في حقه جل وعلا نقص والنقص على
 الله تعالى مح فادراك البصر له مح * واجيب عن الوجهين معا مانا لاناسلم

ان الادراك والرؤية مترادفان ومتلازمان بل هو اخص منها لكونه عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة لجميع جوانب المرئى ولهذا يقال رأيت القمر وما ادركته ببصرى فلا يلزم من نفيه وكونه مدحا نفيهـا وكون وجودها نقصا ولو سلم فلانسلم ان الآية تفيد عموم السلب بل سلب العموم لكون موضوعها مجعلا محلي باللام الاستغراقية كما اعتزقتم به أدخل عليه النفي فيكون المعنى لا تدركه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين لان رفع الابهاب السكلى فى قوة السالبة الجزئية و لو سلم انها تفيد عموم السلب فى الاشخاص فلا يتم العموم فى الاوقات والازمان بل المراد نفي الرؤية فى الدنيا للجميع بين هذه الآيه وبين ما يقتضى من ادلة الرؤية فى الآخرة والجمع بين الادلة ما امكن يتقدم على اهمال بعضها وقد يحجب عن الثانى فقط بان التمدح انما يكون اذا كان ممكن الرؤية ولم ير لكونه متميزا بحجاب الكبرياء اذ لا تمدح للمعدوم بانه لا يرى لامتناع رؤيته فالآية حجة لنا لاعيانا فليدبر * والوجه الثانى ان سؤال الرؤية لم يذكر فى موضع من كتابه تعالى الا وقد كنا مقرونا بالاستعظام والاستنكار كقوله تعالى * فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة * ونحوها فاستعظامها وتعليق الوعيد بسؤالها انما هو لامتناعها * والجواب ان الاستعظام انما كان لتعنتهم وعنادهم فى طلبها وريبتهم فى صدق ما اتى به رسوله موسى عليه السلام للامتناعها ولو كان تمتعا لمعهم موسى عليه السلام كما منعهم عن سؤالهم حين قالوا اجعل لنا آلهة كما لهم آلهة بقوله انكم قوم تجهلون او ان الاستعظام كان لطلبهم الرؤية على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض * والوجه الثالث قوله تعالى لموسى عليه السلام حين طلب منه الرؤية لن ترانى فان ان للتأيد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدالم يره غيره اصلا اذ لا قائل بالفرق والجواب منع كون ان للتأيد بل هى لتأكيد النفي فى المستقبل فوسى انما سئل رؤية ناجزة فى الدنيا فيرجع النفي فى الجواب الى مدة الحياة فى الدنيا اذا لاصل فى الجواب المطابقة * والوجه الرابع من تمسكات المنكرين قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى بآياته فان هذه الآية دلت على انه لا يرى فى وقت التكلم فلا يرى فى غيره اذ لا قائل بالفصل * والجواب ان الوحى هو اسماع الكلام بخفيته ولادلالة فيه على انتهاء الرؤية اذا لآية دلت سبقت لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع

الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على مال الرؤية ليصح جعل قوله
او من وراء حجاب عطفاً عليه قسماً له اذ لا معنى له سوى كونه بدونه الرؤية
تمثيلاً لحال بن الحجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية فيحمل
على نفي الرؤية في الدنيا جميعاً بين الأدلة والحاصل ان الأدلة المعترلة كلها
مدخول فيها وان استدلووا بالقرآن العظيم لانهم يهتدوا بهدى القرآن بل
ضلوا وقد قال الله تعالى يضل به كثيراً ويهتدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين
الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله * فائدة * قال على
القاري في شرح الفقه الاكبر اختلفوا في جواز الرؤية في الدنيا شرماً فائت بها
اكثر من ونفاها آخرون ثم الذين اثبتوها خصوها وقوعها انبياء عليه السلام
في ليلة الاسراء على خلاف في ذلك بين السلف والخلف من العلماء والاولياء
والصحيح انه عليه السلام رأى ربه بفؤاده لا بعينه كما في شرح العقائد وغيره
انتهى وقد روى انه عليه السلام سئل هل رأيت ربه فقال رأيت بفؤادي
واما في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ولا نزاع في وقوعها
وصحتها لان الشيطان لا يتمثل به تعالى كالانبياء كذا قالوا ثم اعلم ان المتأخرين
اعترضوا على الدليل العقلي بوجوه مختلفة مذكورة في المطولات وكان من
اقوى الوجوه منهم تعليل الرؤية باشتراك الوجود بين الواجب وغيره
حيث قالوا لان سلم اشتراك الوجود كيف يكون هذا والحال ان وجود كل
شيء عين حقيقة اذ لا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن فالوجود
لا يكون علة مشتركة بين الواجب وغيره واجيب عن هذا الاعتراض بان
المعنى والمقصود من الوجود في مسألة الرؤية هو كون الشيء له هوية
فاشترك الوجود بهذا المعنى ضروري فالهوية علة صحيحة للرؤية
وهي مشتركة بين الواجب والممكن فالناظم المحقق اشار الى هذا الجواب بقوله

يرى الهويته لامن جوهرية * او كونه عرضاً اوسق فقدان *

وتوضح الجواب موقوف على حل مفردات هذا البيت اما الهويته فقد قالوا
ان ما به الشيء هو هو باعتبار حقيقة و باعتبار تشخصه هوية ومع
قطع النظر عن ذلك ماهية فلاولان يضاف الى الله تعالى بخلاف الثالث
واللام في الهوية بدل من المضاف اليه كقوله تعالى فان الجنة هي المأوى
وهنا حذف المسأوف وهو شايع كثير في كلام البلغاء والتقدير هوية

الله تعالى و يرى باقى المرء ايضا من اجل هو يته لامن جوهرية ولا من عرضيته ولا من جهة الحدوث فالضمير ان المجروران راجعان الى المرتى المفهوم من سياق الكلام لا الى الله ولا الى الهوية بتأويل المرتى ولا الى المرتى مطلقا كما ذهب اليه الشارحون والفقدان بكسر الفاء وضمها مصدر فقد من باب ضرب ضد الوجود والمراد بسبق الفقدان الحدوث اذ هو الوجود بعدم العدم وفي هذا البيت صنعة طباق فتأمل * ومعنى البيت ان متعلق الرؤية هو هوية الواجب في الواجب وهوية المرتى في الممكن لا جوهرية ولا عرضية ولا غيرهما فالهوية هى العلة المشتركة المصححة للرؤية لاعلة مؤثرة بل المؤثر فيها خلق الله تعالى هذا هو النهاية في شرح هذا الكلام * والعلم عند الله العليم الامام * وقال المولى الخيالى اقول اراد بالهوية ذات المرتى لا وجوده فان امتناع رؤيته ضرورى ومنعه مكابرة كائن عليه الامام في نهاية العقول ولم يردبها هوية الواجب والالم يكن لقوله لامن جوهرية او كونه عرضا معنى بل ارادبها هوية المرتى على الاطلاق والضمير في قوله لامن جوهرية او كونه عرضا راجع الى المرتى او الى الهوية بتأويل المرتى * و اراد بسبق الفقدان الحدوث فاصل كلامه ان الرؤية لما كانت عند الاشعري عبارة عن العلم الخاص الذى لا يتعلق بالا بالوجود المتعين كما مرت اليه الاشارة فظهر ان المصحح لها ليس هو خصوصية الجوهرية ولا خصوصية العرضية ولا خصوصية الحدوث ايضا بل الوجود كما هو المشهور او التعين او المجموع المركب منها وكل منها متحقق في جناب البارى تعالى فيصح رؤيته هذا هو النهاية في شرح هذا المقام * والله الموفق للامام * انتهى قوله اراد بالهوية ذات الشئ اى تعينه يعنى ان الهوية لها ثلاثة معان على ما قالوا احدها الشخص والثانى الشخص نفسه والثالث الوجود الخارجى و اراد الناظم المعنى الاول اى الشخص والتعين كما اشار اليه في حاصل الكلام وهذا المعنى مشترك بين الواجب وغيره * قوله لا وجوده لان في اشتراك الوجود ترددا * قوله ولم يرد هوية الواجب والالم يكن لقوله لامن جوهرية معنى لان الله تعالى منزّه عن الجوهرية والعرضية فللمعنى لسلبهما عنه تعالى ولا لاضا فتعينا اليه تعالى * قوله بل اراد بها هوية المرتى على الاطلاق يعنى ليصح ارجاع الضميرين كما اشار اليه بقوله والضمير في قوله لامن جوهرية او كونه عرضا راجع الى المرتى او الى الهوية بتأويل المرتى وقد عرفت من تقريرنا سابقا

ان امر الضمير سهل لمن هو اهل * قوله فحاصل كلامه اه يعنى ان مراد الناظم
 المحقق من ايراد هذا البيت دفع الاعتراض الوارد على الدليل العقلي لاثبات اصل
 المسئلة بالدليل العقلي كما توهمه الشارح العالى حيث قال والمقصود من هذا البيت
 الاشارة الخفية الى استدلال السلف عقلا على جواز الرؤية وبهذا القول اقتصر
 ذلك الشارح وجعل نفسه عاليا على الخيال حتى قال فى اخر كلامه وليست هذا
 ابلغ الخيال وسبب هذا القول العجب واقبحه العجب بالرأى الخطاء فيفرح به ويصر
 عليه ولا يسمع نصيح ناصح بل ينظر الى غيره بعين الاستجهال * قال الله الكبير
 المتعال * افن زين له سوء عمله فرأه حسنا فنعوذ بالله من العجب الذى يردى
 انفسنا * قوله كما مرت اليد الاشارة يعنى فى اول شرح قول الناظم ورؤية الله
 اه حيث قال هناك ذهب الاشعري الى ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام
 * قوله كما هو المشهور اى بين المتقدمين من العلماء لكن فيه اعتراض من المتأخرين
 الادباء * قوله هذا هو النهاية فى شرح هذا المقام * قيل وهذا القول من الخيال
 اظهار العجز عن كشف المقام وهذا اولى من حمله الى الاقتحار فى بيان المرام اقول
 اظهار العجز والتوقف فيما يتعلق بامر الدين انما هو من كمال العلم واليقين كما توقف
 امامنا الاعظم وهما منا الاقدم فى جواب ثمانى مسائل حين امتحن وسئل وقال ابن
 مسعود رضى الله عنه ان الذى يفتى الناس فى كل ما يستفتونه المجنون وايضا جنة
 العالم لا ادري فان اخطأ اطيب مقاتله وقال ايضا ان من العلم ان يقول الرجل لا اعلم
 لما لا يعلم وورد ان لا ادري نصف العلم كذا قاله على القارى وقال هليلج السلام
 * ما ادري عن نبي الله ام لا * ثم اعلم ان رؤية الله تعالى فى الآخرة لما كانت عبارة
 عن الانكشاف التام بحاسة البصر كانت من جنس العلوم كما قال به الاشعري
 فاثبات الرؤية بالدلائل العقلية والنقلية دل على ان حقيقة الحق للمؤمنين فى الدار
 الآخرة ليكن تردد بعضهم فى هذه القضية فاشار الناظم المحقق الى ذلك فقال

حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا * لكن ترددهم فى دار رضوان *

لفظ الحق له معان كثيرة وهنا اسم من اسماء تعالى ومعناه هو الوجود
 حقيقة اى المتحقق وجوده والحقيقة قد مر تفسيره قريبا وايضا حقيقة
 الشئ كنهه وفى الحديث لا يباغ المؤمن حقيقة الايمان حتى لا يعيب مسلما
 يعيب هو فيه حتى لا يباغ خالص الايمان ومحضه وكنهه كذا فى النهاية

والتأفيه للنقل من الوصفية الى الاسمية لا التأنيث كما ذهب اليه البعض
 * قوله لم تعقل بصيغة المجهول وانما انت باعتبار وجود التأ وهو من عقل
 يعقل من باب ضرب يضرب قيل العقل في اللغة أربط وفي العرف يطلق
 على ثلاثة معان احدها بمعنى السكينة والتؤدة دون الخرق والحق
 والثاني بمعنى التجربة والاختبار فيقال فلان عاقل اي مجرب الامور
 والثالث بمعنى الادراك ولذلك قيل العقل قوة للنفس يدرك بها الكليات
 وذكر العيني في شرح البخاري انهم اختلفوا في العقل فقيل هو العلم لان
 العقل والعلم في اللغة واحد ولا يفرقون بين قولهم عقلت وعلمت انتهى قلت
 ولذلك استعملوه في الكليات كالعلم بخلاف المعرفة فانها تستعمل في الجزئيات
 قال ابوبكر الوراق المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم عن
 الاشياء بحقايقها كذا في التعريف وبما ذكرنا ظهر وجه عدول الناطق
 المحقق عن لفظ لم تعرف مع صحة الوزن اذا لم يحز سلب المعرفة ولذلك
 قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر نعرف الله حق معرفته اي لا بالاعتبار كنه
 ذاته واحاطة صفاته بل بحسب مقدور العبد وطاقته في جميع حالاته كما
 وصف الله تعالى نفسه في كتابه بجميع صفاته حاصل ما قاله الامام نعرف الله
 واجب معرفته الذي اوجبه على عباده في كتابه هـ ولانقصر عن هذا
 القدر * واما قول الامام الشافعي ما عرفناك حق معرفتك فبني على ان ادراك
 الذات والاحاطة بكنه الصفات ليس في قدرة المخالوقات لقوله تعالى
 لا تدركه الابصار ولقوله تعالى (ولا يحيطون به علما) فاختلف القضية بتفاوت
 الحقيقة كذا قال علي القاري * قوله لم تعقل اي لم تعلم ولم تدرك حقيقة الحق وكنه
 ذاته في الدنيا ابدا اي في الماضي والحال والمستقبل لان كلمة لم لها ثلاثة استعمالات
 في العربية اذا المنفي بها تارة يكون منقطعا وتارة يكون مقصورا على الحال وتارة
 يكون مستمرا ابدا فالاول نحو قوله تعالى لم يكن شيئا مذكورا * اي ثم كان والثاني
 نحو * لم اكن بدعائك رب شقيا * والثالث نحو لم يلد ولم يولد ولم يكن له
 كفوا احد * كذا ذكره ابن هشام في شرح الشذوذ فقول الشارح العالي جعل
 النفي للاستمرار ترجيحاً لجانب المعنى نشأ من العفلة عن هذا فلا تكن من الغافلين *
 والمراد بالعالم هنا عالم الشهادة وهي الدنيا الفانية بقريضة المقابلة والباء بمعنى
 في وازدادة العالم الى الضمير من قبيل اضافة الظرف الى المظروف وانما خص
 النفي بعالم الشهادة لان الكلام بالنظر الى المكلف من البشر لا بالنظر الى الملائكة
 من عالم الملكوت فان حالهم غير معلومة لنا ولا بحث عن حالهم ظنا قوله لكن

هـ قال بعض الافاضل ان
 المعرفة على اربعة انواع
 المعرفة الحقيقية وهي
 معرفة الله نفسه * والمعرفة
 العيانية وهي معرفة اهل
 الجنة في الجنة * والمعرفة
 الكشفية وهي معرفة
 الاوليا لربهم * والمعرفة
 البرهانية وهي معرفة
 العلماء لربهم وهذه المعرفة
 الاخيرة * الفرض على
 المكلفين

تردد هم في دار رضوان استدراك من قوله لم تعقل والمعنى حقيقة لم تعقل ولم تدرك
 في الدنيا جز ما لکن تردد وتوقف بعضهم في حصول العلم بالكنه في دار الرضا في
 الآخرة وإنما سميت دار الرضا لان من دخلها كان في عيشة راضية * ثم اعلم ان العلماء
 اختلفوا في ان حقيقة ذاته تعالى هل هي معاومة للبشر او لا فذهب الامام الغزالي
 وامام الحرمين والامام الفخر في اكثر كتبه وجماعة من الصوفية الى نفي وقوعه
 مطلقا وذهب منهم الى اثباته مطلقا وبعضهم نفي في الدنيا وتردد فيه بعد رؤيته في دار
 الآخرة كما نقل عن القاضي ابي بكر الباقلاني وهذا القول الاخير هو المختار عند
 الناظم المحقق فانه قيد النفي بقوله بعالمنا والقول الاول هو الاصح عند جماعة العلماء
 كما صرح به الامام السنوسي في شرح الجزايرية وقال بهاء الدين في شرح الفقهاء الكبريم
 الحق المحقق ان العلم بكنه ذاته تعالى غير متحقق لاحد اصلا ولا يبعد ان يدعى فيه
 الاجماع فان العجز عن احاطة صفات الله تعالى منقولة من علماء كل عصر فضلا عن
 الامم فكيف عن احاطة ذاته وقد قال اكل البشر * لا احصى ثناء عليك انت
 كما اذنت على نفسك وقال الله تعالى وما وتيت من العلم الا قليلا وجميع العلوم في جنب
 علم الله اقل من القليل فاذا حصل بكماله يكون الحاصل كثيرا وامر الله اكل
 البشر باستزادة العلم بقوله قل رب زدني علما انتهى * وهنا قول رابع وهو
 التوقف في هذه المسئلة مطلقا لانها من الوجدانيات وليس لها دليل سمعي فحيث
 لا سمع ينبغي ان يتوقف ويتردد ولا يجزم بحصولها او انتفاؤها واختار هذا
 القول المولى الخيالي وسيأتي بيانه وتفصيل هذا البحث مع ادلة الطرفين
 مذکور في شرح المواقف والخيالي اجل ما ذكر في شرح المواقف
 والمقاصد بحيث يحصل به القناعة لاطالب والمقاصد فقال اختلفوا
 في ان ذاته تعالى هل يجوز ان يعلم بكنهها ام لا فذهب الفلاسفة الى
 امتناعه وتبعهم الغزالي وامام الحرمين وجماعة من الصوفية وجوزه الجمهور
 من المتكلمين ثم اختلفوا وقوع دفنهم المحققون منهم والابتداء الآخرون ومنهم من
 تردد فيه بعد رؤيته في دار الآخرة وهو المختار عند المحققين لما سنده * احتج
 الاولون بان تعقل ما لا يدرك كنهه بالضرورة لا يكون الا بالحد والله منزّه
 عنه لاستلزامه التركيب المنافي لوجوب الذاتي ورد بمنع الحصر ويجوز ان
 يكون ذلك بطريق الفيض من غير سابقة قصد واكتساب على ان الرسم
 قد يفيد الكنه وان لم يكن مطردا واستدل النافون بوقوعه بان ما يعلم منه
 البشر هو الصفات والسلوب والاضافات وذلك ليس علما بحقيقة الذات

ورد بعد تسليم ان معلوم كل احد ذلك بانهم وان لم يكن علما لكنه يجوز ان يكون وسيلة اليد لا بد لنفيه من دليل واستدل المشتون باننا نحكم على حقيقته تعالى باحكام يقينية وظنية والحكم على الشيء يستدعي تصوره والجواب ان التصديق وانما يستدعي تصور المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه والنزاع انما وقع فيه واعلم ان هذه المسئلة وجدانية فالحاكم بحصولها لانفسنا في الماضي والحال ليس الا الوجدان واما في المستقبل فلا طريق الى الجزم بها سوى السمع وكذا الطريق الى الجزم بحصولها للغير سواء كان فيما مضى او في الحال او في المستقبل هو السمع فيثبت لسمع ينبغي ان يتوقف ويتردد ولا يجزم بحصولها وانتفاها فليتدبر والله الهادي انتهى * ولما فرغ من مسئلة الرؤية وما يتعلق منها شرع في مسئلة خلق افعال العباد خازقا بحرف العطف فقال

الله خالق افعال العباد وما * يظن توليده من فعل انسان *

الله مبتداء وخالق خبره وازضافة خالق معنوية فيكون المبتداء والخبر كقولنا الله الهنا فيجب تقديم المبتداء وقال بعض النحاة اذا كان احد الجزئين صفة تعين الاسم للابتدائية سواء تقدم او تأخر نحو زيد المنطلق المنطلق زيد فقول الشارح العالي والمعنى الله تعالى لا غيره خالق ليس في محله لانه يشيران تعريف المسند مطلقا يفيد قصر المسند على المسند اليه والمذكور في كتب المعاني تعريفه باللام الجنسية يفيد القصر فتأمل * والخلق اخراج المعدوم من العدم الى الوجود * والافعال جمع فعل بالكسر قال في القاموس الفعل بالكسر حركة الانسان والمراد بها افعال الاختيارية من الحركة والسكون الحاصلين في الابدان والقلوب اما حركة الابدان وسكونها فظاهر ان واما حركة القلوب فانصرافها وانقلابها من حال الى حال وسكونها قرارها وثباتها على حالة واحدة والمراد بالعباد كل مخلوق يصدر عنه الفعل فاقلا كان او غيره كذا قال ابراهيم اللقاني وقال صاحب المطالب الوفية المراد بالعباد عباد الله المكلفين وغيرهم فدخل الحصى الذي سبح في كفه عليه السلام ونحوه انتهى * ويؤيده قوله تعالى * وان من شيء الا يسبح بحمده وبعضهم خص العباد بالمكلفين نظرا الى ان بعض الادلة لا يجري في غير المكلفين وقال اللقاني والصواب التعميم اقول من عم اراد بالعباد المملوك فيشمل الانس والجن والملاك والحيوانات والجمادات كذا قاله السيدي في شرح الفقه الاكبر فتقول من قال وتخصيص المبد لكونه محل

النزاع والافهوت تعالى خالق لافعال جميع الاحياء ليس بوجد وجبه والمعنى الله
 خالق جميع افعال العباد بتخلف المضاف كما قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر
 فلا حاجة الى جعل الاضافة في افعال الجنس او اللام في العباد للجنس
 واضمحلال الجمعية فيهما * والفظ ما في ما يظن موصولة ويظن بصيغة المجهول
 وتوليد مصدر مبنى للمفعول اى كونه موارداً نائب الفاعل والضمير راجع
 الى ما والموصول مع الصلة بحرور المحل عطف على افعال عطف الخاص
 على العام وانما افرد بالذكر لاداء على المعتزلة اذا القائلون بالتوليدهم
 المعتزلة لانهم قسموا افعال العباد على قسمين احدهما ما وجد مع القدرة
 الحادثة في محل واحد كحركة اليد الاختيار مثلاً فان محلها ومحل القدرة
 التي قارنتها واحد وهو اليد وهذا الفعل يكون بالباشرة اى بلا واسطة والثاني
 مالا يجتمع مع القدرة الحادثة في محل واحد كاندفاع الحجر وحركته في الهواء
 او على الارض عند حركة اليد ودفعها وكذا حركة السهم والرمح والسيف عند
 الضرب بها ونحو ذلك مما لا ينحصر وهذا الضرب الثاني هو المعبر
 عنه بالتوليد عندهم فذهب اهل السنة في كلا الضربين انهما واقعان بمحض
 خلق الله تعالى بلا واسطة وان القدرة الحادثة لا تأثير لها في اثرها البتة
 لا مباشرة كافي الضرب الاول ولا توليداً كافي الضرب الثاني ومذهب
 المعتزلة اذ لهم الله تعالى ان العبد هو المخترع لافعاله الاختيارية التي
 خلقها الله تعالى له اما مباشرة كافي الضرب الاول واما توليداً كافي الضرب
 الثاني وليس فعل العبد عندهم فعلاً لله تعالى مع انه سبحانه هو الذي
 خالق له اسباب الفعل من قدرة ونحوها قيل وفي ذكر الظن الذي هو
 الطرف الرابع من الحسب اشارة الى ان التوليد عندهم نوع
 مستقل من افعال الانسان اقول وفيه اشارة الى ان ظن المعتزلة كذب
 بحسب قال الله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيئاً كذا قاله انظر ا قوله من
 فعل انسان ظرف لغو متعلق بالتوليد او ظرف مستقر متعلق بمقدر وبيان
 لما الموصولة قال المولى التفتازانى في شرح المقاصد وتحرير البحث في ذلك
 ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة
 العبد وحدها وعند الاستاذ ابى اسحق الاسفري ابىنى بمجموع القدرتين على
 ان تتعلقا جميعاً باصل الفعل وعند القاضي ابى بكر البقلاوى على ان تتعلق
 قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند امام
 الحرمين في اخر امره بقدرة العبد تأثير في ذات الفعل لكن على وفق

مشيئته تعالى وارادته وعند الحكماء بقدرته يخلقها الله تعالى في العبد انتهى
والحاصل ان في مسألة افعال العباد للعقلاء ستة اقوال خمسة منها مردودة
ووجوه الرد في المطولات مذكورة والحق هو المذهب الاول وهو
المقبول والمعول وثبوته بالدلة العقلية والشواهد العقلية اما الاولى فكثيرة
مذكورة في كتب الكلام ونحن نكتفي بواحدة منها وهي ان العبد لو كان
خالقاً لانفسه ومحتراً لها لكان طامناً فاصيلها ومقدار كل جزء من اجزائها
كما قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير والعبد بمنزل عن ذلك
وقال الامام السنوسي في شرح الجزائرية ودليل اهل السنة من جهة
العقل برهان الوحدانية فلا حاجة الى التطويل مع المبتدعة بمد وضوح
الحق وعدم الضرورة الداعية الى ذلك فانه يشغل البال ويكدر الاحوال
انتهى واما الثانية فن الكتاب قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى الله خالق كل شيء ومن السنة
قوله عايناه السلام ان الله صانع كل صانع وصنعه اخرجه البخاري
في خلق افعال العباد والحاكم والبيهقي في الاسماء عن حذيفة ودل على
قول اهل السنة ايضا اجماع السلف قبل ظهور اهل البدع على ان
الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكل ممكن يبرز للوجود ذاتا كان او قولاً لها
او فعلاً لا يشركه تعالى في ملك جميع الممكنات واختراعها شيء اي شيء
كان وان التأثير وابتعاد الممكنات خاصة من خواص الله تعالى يستحيل ان
يشركه تعالى فيها غيره كذا قاله السنوسي في شرح الجزائرية والمعتزلة
خذلهم الله تعالى في اثبات مذهبهم شبهة عقلية ونقلية وعلماء اهل السنة
اعانهم الله ذوالمنة * اجابوا عنها باجوبة قاطعة ملزمة قاطعة ومن اراد
الاطلاع على تفصيل المقالات فليراجع الى الكتب المطولات وسيأتي لهذه
المسئلة زيادة توضيح عند شرح كتب العبد ان شاء الله تعالى ولما ثبت كونه
تعالى خالقاً لجميع افعال العباد وكان الاهتداء والايمان والضلالة والكفر
* من افعال الانسان * داخلان تحت خلق الرحان * وكان الاختلاف
في الهداية والاضلال * فرع الاختلاف في خلق الافعال * خصصهما الناظم
رحمه الله تعالى بالذكر بعد التعميم * لزيادة الفهم والتفهم * فقال

هَادِ مَضِلَّ حَقِيقِي وَانْزِ بِاِيٍّ عَلَيَّ الْمَجَازِ إِلَى رَسِيلٍ وَشَيْطَانٍ *

قوله هاد مرفوع تقديره عطاف على قوله خالق بحذف حرف العطف

(وكذا)

وكذا مضل وقوله حقيقى خبر مبتداء محذوف اى اسناد كل واحد من الهداية والاضلال المفهومين من لفظ هاد ومضل اليه تعالى اسناد حقيقى ويجوز ان يكون منصوبا وان لم يساعده رسم الخط على ان يكون صفة لمصدر محذوف مع فعله اى اسناد كل واحد منهما اليه اسنادا حقيقيا والواو فى قوله وان نسبوا واو الخال كذا قالوا فى امثاله والصواب ان هذه الواو عاطفة على محذوف تقدير الكلام اسنادهما الى الله تعالى حقيقى على كل حال * وان نسبوا الى رسل وشيطان على المجاز فى بعض الاحوال فيكون من باب عطف الخاص على العام ورسل يسكون السين لغة فى رسل بضمين فقول الشارح تعالى يسكون السين لا وزن ليس فى محله * وفى هذا البيت صنعة طباق من وجوه فتأمل وفيه ايضا الف والنشر على الترتيب وفى تقديم الهداية اشارة الى ان رحمة غالبية سابقة على غضبه كما ورد فى الحديث القدسى سبقت رحمتى على غضبى * ثم اعلم ان الشيخ الاشعرى ومن تبعه من اهل السنة ذهبوا الى ان الهداية من الله تعالى بمعنى خلق فعل الاهتداء وهو الايمان وما يلحقه وان الاضلال من الله بمعنى خالق فعل الضلالة وهو الكفر وما يتبعه فهما لا ينسبان عندهم حقيقة الى غير الله تعالى اذ لا خالق سواه وما نسب منهما الى الرسل والقرآن او الى الاصنام والشيطان فعلى سبيل الاسناد الى الاسباب مجازا كقوله تعالى وانك لتتهدى الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرآن يهتدى لى اقوم وقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس وقوله تعالى ولقد اضل منكم جبلا كثيرا * وقالت المعتزلة الهداية من الله تعالى بيان طريق الهدى والاضلال منه تسمية العبد ضالا عند اختياره الضلالة فعندهم لما لم يجزان يخلق الله تعالى افعالهم ام يوجد خلق فعل الاهتداء ولا يخلق فعل الضلال ويقولون ما ضيف الى الله تعالى الهداية فالمراد منه بيان طريق الدين لا تخايق فعل الاهتداء وما ضيف اليه تعالى من الاضلال فالمراد اضافة الشئ الى سببه او شرطه كحجة الاسلام وفى التسديد شرح التمهيد قال فى الكفاية والصحيح ما قلنا وذلك لان الله قال ولو شئنا لاتينا كل نفس هديا ولو كانت الهداية من الله تعالى هو بيان الطريق وانه عام فى كل نفس لما صح تعليق البيان الهدى بالمشيئة وكذا قوله تعالى يهتدى من يشاء ويفضل من يشاء فلو كان المراد منه البيان لم يصح تخصيص بالمشيئة وام تحق هذه التسمية لما ان البيان عام فى جميع الخلق وكذا فى الاضلال لو كان المراد منه تسمية العبد ضالا لقيد ذلك تسمية العبد

لا بمشية الله تعالى لان تسمية ضالا انما يترتب على اختياره الضلال وابتدائه
عند الخصم فيكون ذلك مقيدا بمشية العبد لا بمشية الله تعالى فلم يرد ان الهدى
هو خلق الاهتداء دون البيان ولذلك نفى الله تعالى الهداية عن النبي عليه
السلام لمن يحبه بقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ولو كان
الهدى بيان الطريق لما صح هذا النفي لان النبي عليه السلام كان يبين الطريق
لعمامة الخلق لمن احب وابعض انتهى و يؤيد هذا قوله عليه السلام اللهم اهد
قومي فانهم لا يعلمون والمولى الخيال قد اوضح هذا المقام مع اجال في الكلام
حيث قال ذهب الاشعري ومن تبعه الى ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء
والايمان والاضلال عبارة عن خلق الضلالة والكفران فلا ينسبان عندهم
حقيقة الى غير الله تعالى اذ لا خالق سواه نعم قد يسند الهداية على سبيل المجاز
الى الرسل والقرآن كما في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والاضلال
الى الاصنام والشياطين كما في قوله تعالى رب انهن اضلن كثيرا خلافا للمعتزلة بناء
على توهمهم الفاسد سقوط قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
فحملوا الهداية على بيان طريق الحق والارشاد الى طريق الجنة في الآخرة
والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية او التلقيب بالاضلال او الوجدان
ضالا واورده عليهم ورود الهداية في مواضع من القرآن مقيدة بالمشية فان البيان
عام لا يقبل التقييد وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله عليه السلام
اللهم اهد قومي مع انه بين لهم طريق الحق وللمعتزلة ان يحملوها على ارشاد
طريق الجنة في الآخرة او على الدلائل الموصلة الى البغية اشتراكا او مجازا
كما حمل الاشعري قواهم هداة فلم يهتد على المجاز وكذا قوله تعالى واما نوح
فهديناهم فاستجبوا لعبي على الهدى ومن ههنا ظهر الجواب عما يقال انه
لا معنى لتعليق الاضلال بمعنى التسمية والتلقيب بالاضلال او الوجدان
ضالا على مشيته الله تعالى كما وقع في كتابه المجيد * ثم الهداية قد يفسر
بوجدان طريق يوصل الى المطلوب ومقابلته الضلال بمعنى فقدان
ما يوصل اليه فعلى هذا يكونان لازمين والمشهور انها عبارة عن الدلالة
الى ما يوصل الى المطلوب وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب
انتهى * قوله والمشهور الى ما يعنى ان الهداية التعدية لها تفسيران الاول
انها عبارة عن خلق الاهتداء والثاني انها عبارة عن الدلالة على ما يوصل
الى المطلب لكن الثاني هو المشهور بين العلماء * ولما فرغ من بعض فروع

مسئلة خلق افعال العباد شرع في بعض اخر منها وهو يبحث الحسن والقبح فقال

الحسن والقبح شرعيان * نقول بالعقل ايضاً قد بينا لان *

قوله الحسن مبتداء والقبح عطف عليه واللام فيهما عوض عن المضاف اليه اي حسن جميع الافعال وقبحها وقوله شرعيان خبر مبتداء محذوف اي هما شرعيان والجملة خبر المبتدأ الاول * ولكن حرف عطف وشرط كونها للعطف ان تقع بعد النفي او النهي وان يقع بعدهما المفرد وان لا يقدماها الواو نحو ما قام زيد لكن عمرو * ولا تضرب زيدا لكن عمروا وعن الكوفيين جواز العطف بها بعد الاثبات قياسا على بل لان معناها كمنى بل وغير الكوفيين لم يجوزوا كونها للعطف بعد الاثبات لانه لم يسمع كذا قاله ابن هشام في شرح الشذور * والناظم المحقق جعلها للعطف اما حلا على مفهوم كلامه اذا لمعنى لاعقليا عند الاشاعرة واما حلا على مذهب الكوفيين ولها حكم خاص لا يوجد في سائر الحروف العاطفة وهي اتصالها بالضمير والمراد بضمير الجماعة معاشر الناس يديدة لانهم ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها ينالان اي يدركان بالعقل وسند كره في تفصيل هذه المسئلة ان شاء الله تعالى ولذلك اتى الناظم بلفظ قد المفيدة لا بجزئية في قوله قد بينا لان وفي هذا اليت سنة طباقي من وجهين فتأمل ثم اعلم ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافر له كالفرح والحزن والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالم والجهل والثالث كون الشيء متعلق بالمدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فمذهب الاشعري حسن جميع الافعال وقبحها شرعيان ولا حظ للعقل فيهما فيعرف الحسن منهما بامر الشارع بان قال افعلوه ويعرف القبح منها بنهي الشارع بان قال لا تفعلوه فالله تعالى خلق بعض الاشياء حسنا فامر به وبعضها قبيحا فنهي عنه حاصله ان كل ما ورد الامر به فهو حسن وكل ما ورد النهي عنه فهو قبيح وعند المعتزلة الحسنة * بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل وفعل الاصلح حسن وتركه قبيح وذا خلاصة قول اهل الاصول * واما خلاصة قول اهل الكلام على ما قاله المولى الحلي فهو ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول هو ان الحسن متعلق بالمدح والفعل عاجلا والثواب اجلا والقبح

تعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا والثاني ان الحسن ملائمة الفرض والقبح منافرة. والثالث هو ان الحسن صفة الكمال * والقبح صفة النقصان ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان بالعقل وانما وقع النزاع في الاول فذهبت المعتزلة الى انه ثابت بالعقل والشرع انما ورد للكشف والبيان وقد صرح في شرح المقاصد بان بعض اهل السنة وهم الحنفية ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب التصديق بالنبي عليه السلام وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو طارف به وبصفاته وكالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم * لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن * والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض الاخر وهذا معنى قول الناظم المحقق لكننا نقول بالعقل ايضا قدينا لان وذهب الاشاعرة الى انه ثابت بالشرع مطلقا واحتجوا عليه بوجوه مذكور في المطولات واما الرد على المعتزلة فهو ان افعال العباد مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة ولا تأثير لكل ما سواه في شئ منها البتة كذا قاله الامام السنوسي في شرح الجزيرية ثم قال والبحث في هذه المسئلة طويل جدا * وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل * وبالله التوفيق انتهى ولما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما بانتفاء قدرة العباد فيما صدر عنهم من الخير والفساد ومشعر المذهب الجبرية من اهل العناد عقب المحقق ثبوت تلك المسئلة ان للعباد اختيارات جزئية وارادات قلبية دفعا لذلك الاتهام وردا على من يقول بالجبر من الانام فقال

❦ وللعباد اختيار وهو كسبهم ❦ فيوصفون بطوع او بعصيان ❦

الواو لهطف مسئلة على مسئلة قوله للعباد خبر مقدم واختيار مبتداء ومؤخر والمراد من العباد ههنا المكلفون وهم الانس والجن والملك بقرينة قوله يوصفون بطوع او بعصيان بخلاف ما سبق في بيت افعال العباد فانه عام لجميع المخلوقات على ما بيناه سابقا واصل معنى الاختيار * اشارة فعل احد

الشيئين على الآخر وقال بعض الاختيار في معنى الاختيار هو بمعنى الارادة
 صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ولا مرجح وهو المراد هنا
 ولذلك فسر الناظم بالكتب الذي هو تعلق ارادة العبد وقدرته بفعله
 حيث قال وهو كسبهم وسكون الهاء من هو بعد الواو لغة مشهورة بل
 قراءة متواترة في القرآن وكذا اشباع ييم الجمع بالضم في كسبهم لغة مشهورة
 وقراءة متواترة اخطاء من قال انهما من ضرورات الشعر والغاء في قوله
 فيوصفون بافعالهم لا خالقون لها بل الخالق هو الله تعالى والعبد كاسب
 متصف بالطاعة والعصيان وقد اثبت الله تعالى اسم الطاعة والعصيان
 في افعال العباد بقوله ومن يطع الله ورسوله وقوله تعالى ومن يعص الله
 ورسوله وفي قول الناظم فيوصفون بطوع او بعصيان اشارة الى ان
 مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب هو الجزء الاختياري وكلمة اول التنويع
 والتقسيم اشار بها الى ان المكاف على ثلاثة انواع بعضهم مطيع لربهم دائما
 وهم الانبياء والمسلمون والملائكة المقربون وبعضهم متصفون بالكفر
 والعصيان من الجن والانسان وهم الكفرة الفجرة وبعض منهما متصف
 بالطاعة والعصيان معا وهم الفسقة المهرة وفي هذا البيت صنعة طباق من
 وجوه فتأمل * ثم اعلم ان هذه المسئلة مترجمة بمسئلة الكسب وهي من
 غوامض مباحث الكلام حتى ضرب بها المثل بين الانام فقل اخفى من
 كسب الاشهرى وادعى بعضهم انه اسم بلا معنى بل هو شبه بالافز
 والعما فلا بد لنا هاهنا من خمسة مقامات * المقام الاول في معنى الكسب لغة
 واصطلاحا وما يتعلق به فالكسب لغة طلب الرزق واصله الجمع وبابه
 ضرب وكسب واكتسب بمعنى كذا في مختار الصحاح واصطلاحا تعلق
 قدرة العبد وارادته بفعله الاختياري وقال صاحب التعريف ومعنى
 الاكتساب ان يفعل بقوة محدثة وقال بعضهم معنى الكسب والاكتساب
 ان يفعل لجر منفعة او دفع مضرة لقوله تعالى لها ما كسبت وعليها
 ما اكتسبت ولهذا لا يوصف به الله تعالى بل يوصف الخلق وفرقوا بين
 الكسب والخلق بان الكسب ما وقع باله والخلق لا باله وقيل * الكسب
 امر لا يستقل به الكاسب والخلق امر يستقبل به الخالق وقال بهاء الدين
 في شرح الفقه الاكبر ومعنى الكسب وتحقيقه ان قدرة الله تعالى وان كانت
 مستقلة في افعال العباد من غير احتياج الى انضمام امر اخر لكنه سبحانه
 اجري طاقته وحكم حكمته ان لا يخلق فعلا من افعال عباده الا بعد ان

يريدوا ويعلموا قدرتهم عليه ليجزى الذين استأوا بما عملوا ويجزى الذين
احسنوا بالحسنى ليرتب الاسباب والمسببات وينطبق المبدأ والمعاد
ويكون لله الحجة البالغة فيكون تعلق قدرة العبد بفعل ما يحسب ارادته
علما موجبة لوجود ذلك الفعل بحسب العادة الالهية وان لم يكن لها
فيه تأثير اصلا ولدوران القدرة المؤثرة الالهية على قدرة العبد وتعلقها
بالفعل سميت تلك القدرة كاسبة وتعلق العبد قدرته بارادته بفعل ما كسبا
انتهى خلاصة هذا القول * ان الكسب فعل له مدخل في وجود الاثر
في محل هو الفاعل بلا صحة انفراذه فيكون مقدور الله تعالى قدرة ايجاد
وتأثير ومقدور العبد قدرة انصاف واكتساب عليها يترتب الثواب
والعقاب * والحاصل انهم ذكروا في الكسب طريقين الاول ان الله تعالى
اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله تعالى فيه
ومتى صمم على المعصية يخلقها فيه وهذا القدر كاف في اضافة الفعل اليه
وكونه مخاطبا من الله تعالى بالوعود والوعيد والمدح والذم لان الفعل حصل
بسبب عزمه الثاني ان ذات الفعل والحركات والسكنات وكونها طاعة
او معصية صفات تحصل لها بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة
او المعصية وذات الفعل يخلق الله تعالى وكونها طاعة او معصية بفعل
العبد وبسبب صرفهما اليهما وهذا القدر كاف في صحة الامر والنهي
هذا ما ذكره كذا قاله شارح الصحائف لكن قيل الطريق الاول صعب
مشكل جدا لان تصميم العبد ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة
الله تعالى فلا يكون فيه للعبد مدخل اصلا ولصعوبة مسئلة خالق الافعال
انكر السلف على المناظرين فيها من غير داع لانه مؤدى الى دفع التكليف
واستباحها او القول بالشريك عصمنا الله تعالى واياكم عن مزالقي الاقدام
في مثل هذا المقام بالنبي عليه السلام هذا الذي ذكرناه من معنى الكسب
هو عند العلماء الحنفية واما عند الاشعري فقد قال المولى الخليلي الكسب
عند الاشعري عبارة عن مقارنة قدرة العبد لفعاله الاختيارية من غير ان يكون
لها مدخل في وجودها انتهى * اقول هذا مخالف لما قالوا ان الاشعري قال
في طامة كتبه معنى الكسب ان يكون الفعل بقدرة محدثة فن وقع منه
الفعل بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى * فان هذا الكلام من الشيخ
الاشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة والوقوع فرع التأثير غاية
الامر انه لم يطلق على العبد انه خالق ادبا كذا في قصد السبيل (المقام

الثاني (في بيان مذهب الجبرية القائلين بان العبد مجبور لا اختيار له البتة في شئ من افعاله وانما هو آلة للفعل كالسكين للمقاطع والشجرة للريح والباب للغلق بل هو كخيط معلق في الهواء تميله الريح تارة يمينا وتارة شمالا فالحيوانات عندهم في افعالها بمنزلة الجمادات وحاصل قولهم نفي الكسب والاختيار بالكلية ومبنى مذهبهم على ما قاله اللقاني اصلان احدهما لا بد لترك جميع الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد * وثانيهما ان الفاعل المختار لا بد ان يكون دائما بتفاصيل احوال افعاله وتفاصيل احوال الانهال غير معلومة * المقام الثالث في بيان مذهب اهل القدر والاعتزال فانهم ومن وافقهم من اهل الزيغ والضلال مطبقون على ان العباد موجودون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ومبنى مذهبهم على ما قاله اللقاني اصلان ايضا احدهما ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وثانيهما ان افعال العباد واقعة على وفق قصورهم ودواعيهم * والجواب عن اصولهما الفاسدة وشبهتهما الكاسدة المذكور في المطولات ويرد قول الفريقين قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين لانه تعالى وصف عباده بالعبادة وهي كسبهم فيكون ردا على الجبرية وايضا وصفهم بالاستعانة وهي تنا في الاستطاعة فيكون ردا على المعتزلة المقام الرابع في بيان مذهب الشيخ الاشعري رضي الله عنه فانه قال افعال العباد والاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس بقدرتهم تأثير فيها بل الله اجري مادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هنالك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون لهما تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له حتى قال فعل العبد بالاختيار لا بالاضطرار * ولكن الاختيار من الله تعالى بالجبر والاضطرار فحين مختارون في وقت افعالنا ومضطرون في اختيارنا الذي بواسطة وجدت افعالنا فافعلنا بوجوده بالجبر والاضطرار * خلاصة مذهب الاشعري ان الاختيار عنده مقارن لخلق الافعال بواسطة في خلقها فيكون العبد مجبورا في الاختيار فيلزم منه ان يكون مجبورا في الافعال هكذا قالوا * المقام الخامس في بيان مذهب الشيخ ابى منصور الماتريدي رضي الله عنه فانه قال ان قدرة العبد وارادته مدخلا في الفعل من غير تأثير الابداع ويعبر عنه بالكسب وتفصيله انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله المستعان

وثبت ايضا بالضرورة والبداهة ان لقدرة العبد و ارادته مدخل في بعض الافعال
 كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش * وذلك المدخل ليس مدخل
 الاجاد واختراع اذ هو مختص به تعالى بالدلائل الواضحة فعلمنا انه نوع اخر
 يعبر عنه بالكسب والارادة الجزئية وقصرت العبارة عنه الا بلفظ الكسب
 كما ان التفرقة بين اللذة والا لم معلومة قطعها ولا يعبر عنه عنهما الا بهذين
 اللفظين وقد جعل الله تلك الارادة الجزئية سببا ديا لخلق افعال العباد
 وتحقيقه ان ذات العبد وصفاته مخلوقة لسان الله تعالى فصفة الارادة قابلة
 للضدين اى الفعل والترك على البدل وكذا القدرة فانفسهما مخلوقة لله تعالى
 لكن تعلقهما وصرفهما الى خصوص افعال جزئية من العبد وذلك الصنف
 من قبيل الحال لا موجود ولا معدومة لكنها قائمة بوجود كالعلمية وهى
 النسبية بين العالم والمعلوم والامور النسبية لا وجود لها فى الخارج كذا قرر
 فى محله فصرف العبد قدرته و ارادته الى الفعل كسب و ايجاد الله الفعل
 عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين
 مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الاجاد ومقدور العبد بجهة الكسب
 وقدرة الله مؤثرة وقدرة العبد غير مؤثرة وهذا القول هو الحقيق بالقبول
 عند اكثر علماء الفحول وموافق لقول السلف لاجبر ولا تفويض ولكن
 امرين امرين وايضا موافق للعقل ومطابق للنقل من كتاب الله تعالى
 وكلام رسوله قيل هذا القول منقول من جعفر الصادق واولاده الكرام
 وقيل سمع هذا ايضا من الامام الاعظم حجة الاسلام ابى حنيفة رضى الله عنه
 كذا فى شرح الصحائف وههنا سؤال مشهور وله جواب مسطور * حاصل
 السؤال ان الجبر لازم هنا قطعاً لان علم الله تعالى و ارادته اما ان يتعلقان
 بوجود الفعل فيجب او بعده فيمتنع لامتناع انقلاب علمه سبحانه وتعالى
 جهلاً وامتناع تخلف مراده عن ارادته اصلاً وحينئذ لا اختيار مع الوجوب
 والامتناع قطعاً وحاصل الجواب انه سبحانه وتعالى يعلم ويريد ان العبد يفعل
 او يترك باختياره فلا اشكال * فى هذا المقال * والعلم عند الله الكبير المتعال *
 وقد علم مما سبق من كون الحسن والقبح شرعيين ان لا دخل للعقل فى احكام الله
 تعالى الا ان الناظم المحقق كرره بقوله

لَا دَخَلَ لِلْعَقْلِ فِي حُكْمِ الْإِلَهِ وَفِي * تَجَوُّزِ تَعْلِيلِهِ فِي الْبَعْضِ قَوْلَانِ *

لجمل هذا القول توطئة لبيان مسألة اخرى وهى انتفاء الاعراض فى افعاله

٦ قوله لجمل علة لقوله
 ولامه متعلق له

واحكامه تعالى والمراد بحكم الايجاب والتخريم المتعلقة بافعال المكلفين
وهو المسمى بالحكم الشرعي يعني لادخل ولا تعلق للعقل في تحسين جميع
حكم الاله وتقييده بل قيل هو الاله لمعرفة بعض الاحكام كما صرح به فيما سبق
من الكلام * قوله وفي تجويز تعليقه ابتداء المسئلة وهو من قبيل اضافة المصدر
الى مفعوله وضمير تعليقه راجع الى الحكم والتقدير وفي بيان تجويز المجوزين
تعليل بعض الاحكام * قولان عند العلماء الاعيان والمراد من بعض الاحكام *
ماعدا بمثة الانبياء عليهم السلام * لاهتداء الانام * والحجة عليهم وماعدا اظهار
المعجزة لتصديق الانبياء فانه لا خلاف في تعليل هذين الحكمين فن انكر التعليل
فيهما فقد انكر النبوة كذا قاله صاحب المعارف والمراد من القولين نفي الجواز
واثباته اما المثبتون فهم الماتريدية واكثر الفقهاء وبعض المعتزلة * واما النافون فهم
الاشاعرة قال شارح الصحائف اختلف العلماء في تعليل افعال الله واحكامه فقالت
المعتزلة واكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح العباد وذهب آخرون الى
امتناع تعليل افعاله واحكامه تعالى انتهى احتج الفريق الاول عقلا ونقلا * اما عقلا
فلانه تعالى لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث وهو على القادر * الحكيم * الغني *
محتاج واما نقلا فهو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن العظيم
ودالة على تعليل افعال الله الكريم * واحتج الفريق الثاني وهم النافون
حيث قالوا لاشك ان التعليل بالاغراض مستحيل في حقه تعالى مطلقا
سواء كان الغرض راجعا اليه تعالى او الى خلقه * اما وجه استحالة
الغرض الراجع اليه تعالى فلانه ان كان ذلك الغرض الباعث على
الفعل قديما وجب قدم العالم ولزم كون افعاله تعالى بالايجاب العقلي
كما هو مذهب الفلاسفة ابعد هم الله تعالى وان كان الغرض حادثا يتصف
به عند ايجاد الافعال لزم نقصه تعالى في ذاته وكونه مستكملا بتخصيل ذلك
الغرض وانه بط * واما وجه استحالة التعليل بالغرض الراجع الى خلقه
فهو انه لا يجب عليه اتصال غرض الى شيء من مخلوقاته اذ لا يجب
عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلاح على ما يأتى بيانه في محله كذا قال
الامام السنوسي في شرح الجزايرية * وقال ابراهيم اللقاني في شرح
الجوهرة مذهب الاشاعرة ان افعال الباري تعالى ليست معللة بالاغراض
والمصالح * والغرض ما لاجله يصدر الفعل عن الفاعل * ومذهب
الماتريدية امتناع خلوه فعله عن المصلحة ولزومها في جميع افعاله غاية الامر

انا نقصر عقولنا لم نطلع عليها في كل افعاله وذلك لا توجب انتفاءها في نفس الامر قال السعد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كاجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما شبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون انتهى وليس فيه ما يرد مذهب الاشاعرة اذ يقولون بالحكمة والمصلحة في نفس الامر لانهم يمنعون العبث في افعاله تعالى كما يمنعون الغرض ولذلك كان التعبدى من الاحكام مالم نطلع على حكمته لا مالا حكمة له على ان بعضهم نقل عن الاشاعرة انهم انما ينفون وجوب التعليل لانهم يحيلونه كما صرح به ابن عقيل الحنبلي وهو غريب انتهى قول اللقاني والاشاعرة لا ينكرون كون فعل الله تعالى متضمنا لحكم ومصالح وان انكروا كون افعال الله معللة بالاغراض بناء على ان الغرض لا بد وان يكون وجوده اولى من عدمه بالنسبة الى الفاعل نفسه فيلزم استكمال الواجب بالغرض مع انه يناه في الوجوب كذا قال بهاء الدين * قيل وعلى هذا يكون النزاع بين الاشاعرة والماتريدية قريبا الى النزاع اللفظي لان من قال افعال الله غير معللة بالغرض بمعنى الباعث على الفعل بحيث لو لم يفعل لم يفعل ومن قال انها معللة اراد انها معللة برعاية مصالح العباد ويؤيد هذا قول صاحب التعرف واجمعوا انه تعالى يفعل الاشياء لاملة ولو كان اياها علة لكان للعلة علة الى ما لا يتناهي وذلك باطل * وقال شارح الصحائف والحق في هذه المسئلة ان الله تعالى قادر حكيم غني ولا بد من الفعل او الترك بالنسبة اليه تعالى واحدا في المقدورية لانه لا يباشر الفعل كانيبا مشرا فاعمالنا بل يكفي في حدوث الحوادث قوله كن فحينئذ يختار اولى الطرفين واحسنهما وما لا يكون قبيحا اذ ترك الاولى بلا ضرورة وحاجة عن مثل هذا القادر نقص ومحال بالضرورة وتلك الاولوية لا تكون بالنسبة اليه تعالى لنتزعه عن ذلك بل في نفس الامر او بالنسبة الى العباد والفعل على هذا الوجه غاية الكمال وخلافه عين النقص والعبث وايضا لا خلاف ان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق والحجة عليهم واظهار المعجزة لتصديق الانبياء فن انكر التعليل انكر النبوة وكل دليل يأتى به يكون قادحا في النبوة * فان قلت جاز ان يكون انكارهم في غير هاتين الصورتين قلت دلائلهم في التعليل مطلقا فيكون دعواهم كلية وايضا لو كان كذلك لكان دلائلهم منقوضة بهاتين الصورتين والدلائل العقلية لا يقبل التخصيص

وما نقل عن الثقات انها غير معللة معناه غير معللة بما يرجع نفعه الى الله تعالى
اذا عرف ان يقال اني ما فعلت هذا لغرض او علة اي بما يرجع نفعه الى لانه
ما فعله لمصلحة اصلا انتهى * ولما فرغ من ذكر الاختلاف في تجويز تعليل
البعض من افعال الله تعالى عقبه بذكر مسألة تكليف ما لا يطاق لكون التكليف
بها فعلا من افعال الله تعالى فقال

❦ ولا يكلف عبد فوق طاقته ❦ لكنه لا يعقل عاجز عا * ❦

والاول عطف مسألة على مسألة و يكلف فعل مضارع مجهول من التكليف يقال
كلفه الشيء تكليفا اذا امره بشئ يشق عليه فيتعدى الى المفعولين بلا حرف
الجر واما استعمال بعضهم المفعول الثاني بالباء فباعتبار معنى الامر * واول قال
الناظم ولا تكلف نفس فوق طاقتها لكان مناسبا لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والاصل في كلمة فوق انها ظرف من ظروف المكان وتقابلها
التحت وقد تستعار المنزلة والرتبة ونحو ذلك وقد يحى بمعنى افضل وارفع
واكثر قال الله تعالى يدالله فوق ايديهم اي افضل من ايديهم وقال الله تعالى
والذين اتقوا فوقهم يوم القيمة اي ارفعهم بمنزلة يوم القيمة وقال تعالى
وان كن فوق اثنين اي اكثر من اثنين كذا في كتاب الوجوه والنظائر
والمعنى الاخير هو المناسب في هذا المقام فقول من قال كلمة فوق اسم بمعنى
ما لا يسهل الطاقة نشاء من قلة التدبر او من الفاقة قوله لكنه استدراك من
لغوى الكلام ومفهومة وضميره راجع الى ذلك المفهوم وكلمة لاحرف عطف
والمعطوف عليه محذوف واللام في العقل بمعنى الباء وطان اسم الفاعل من
عنا اذا خضع وذل فاعل اعلال قاض وفي النهاية العاني الاسير وكل من ذل
فتقدير الكلام نحن معاشر الخنفية نتحكم بعدم وقوع التكليف بالحال لكن
حكمتنا انما هو بالدليل القرأني لا بالعقل العاجز العاني فان العقل عاجز قاصر
في فهم امثال ذلك الاحكام * لجواز ان يقع الحكمة معلومة عند العليم العلم
حاصل ما ذكره المحقق انا نستدل في هذه المسئلة بالدليل النقلي فقط لا بالدليل
العقلي وان استدل بعض الخنفية بهما جميعا على ما ذكرنا في كتب الكلام * ثم
اعلم ان ما لا يطاق له ثلث مراتب اقصاها ان يمنع لذاته ونفس مفهومه بجميع
الضدين وقلب الحابق اي انقلاب واحد من الواجب والممكن * والمنع
الى الآخر فلا يجوز التكليف بها ولم يقع اتفاقا لانها لا تدخل تحت القدرة
القديمة فضلا عن الحادثة واربسطها ان لا يتعلق بها القدرة الحادثة اصلا

كخلق الاجسام او عادة تحمل الجبال والصعود الى السماء فهذه المرتبة لا تخلف في عدم الوقوع واما جوازها فتختلف فيها وفي شرح الصحائف * قال اكثر اهل العلم تكليف ما لا يطاق مع وذهب الاشعري وقوم من متابعيه الى انه جائز وقال بها الدين في شرح الفقه الاكبر والحق عندي جواز هذه المرتبة بالنظر الى ذات الواجب وعنايته المطلقة وقدرته الكاملة وارادته الشاملة واما بالنظر الى حكمته ورأفته على عباده فالاقرب عدم جوازها لان منافاتها لحكمة الحكيم ورأفته الكريم اظهر من ان يخفى واما تكليف الملائكة بانبا الاسماء مع انه غير مطاق لهم فتكليف تعجز لا تحقيق وكلامنا ليس الا في الثاني واما صدور افعال العباد عن قدرة الله دون قدرة العبد على ما هو الحق فلا يوجب كون الافعال غير مطاق بل يكفي في طاقة العبد ان لا يتخلف تأثير قدرة الله تعالى عن قدرة العبد وارادته بطريق جرى مادة الله عليه انتهى وادناها ان يمنع لتعلق علمه تعالى وارادته بعدم وقوعها كاي مان فرعون وابي جهل وابي لهب وسائر الكفار الذين ماتوا على الكفر فقد اتفق الكل جوازها ووقوعها شرعا بل قالوا ان هذه المرتبة ليست من قبيل تكليف ما لا يطاق بالنظر الى ذاتها لان لقدرة العبد تأثير في افعاله توسط ايمان الجبر والقدر على ما عرف في محله على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه حيز الامكان كذا في مدار الفحول شرح منار الاصول ولما فرغ من بعض فروع مسألة خلق الافعال شرع ببعض منها فقال

❦ لو كان اصلياً فرضاً ما ابتلى احداً ❦ بالكفر والفقر والبلوى واخزان ❦

اصلي اسم تفضيل والمضاف اليه مقدراى اصلي الافعال وانفعها لان استعمال اسم التفضيل لا يخلو من احد ثلاثة اشياء لفظاً او تقديراً كذا قرر في كتب العربية قاطبة فقول من قال الاولى الاصلي فليس قولاً بالاصلي ومعنى الفرض هنا الالتزام والايجاب ومنه قوله تعالى فرض عليك لادك اي اوجب عليك العمل به فيكون المراد مند الوجوب الشرعي الذي يستحق تاركه الذم والعقاب ويحتمل ان يكون الفرض بمعنى الوجوب العقلي المفسر بما لا بد ان يفعله سبحانه وتعالى لقيام الداعي وانتفاء العصارف فوجوب الاصلي على الله تعالى محال على كلا المعنيين الا ان اكثر اهل الحق مبني على المعنى الاول واما المعتزلة فبعضهم فسر الوجوب هنا بالتفسير الاول وبعضهم بالثاني كما قال ابراهيم اللقاني وصلة الفرض محذوف وهو على الله وما في ابتلي نافية * وفاعل ابتلي راجع الى المذكور معنى

وهو الله تعالى واحدا مفعول ابتلى والابتلاء في الاصل الاختبار والامتحان
وهنا مجاز عن معنى المعاملة لان الله تعالى منزّه عن الاختبار والبلوى البلية
والبلاء واحد وهو اصابة المكروه قوله واخزان عطف على البلوى من قبيل
عطف اللازم على الملزوم وتجريده عن حرف التعريف للضرورة ثم اعلم
ان اهل الحق اجمعوا على ان ما فعل الله سبحانه من الاحسان والصحة
والسلامة والايمان والهداية والاطف تفضل منه ولولم يفعل ذلك لكان
جائزاً وليس على الله واجب استدلوا على عدم وجوب الاصلح على الله
تعالى بالمعقول والمنقول اما المعقول فن وجوه الاول ما ذكره الناظم من انه
لو كان الاصلح للعباد واجبا على الله تعالى لما خلق الكافر الفقير المذنب
في الدنيا والاخرة سيما المبلى بالاسقام * والالام وسائر انواع المحن والملام
لو كان ذلك لما وجب على العباد شكر الله تعالى على فعله لكونه اداء للواجب
عليه كن يردودايقه الى صاحبه ويؤدي ديناً عليه الثالث ان مقدرات الله
تعالى غير متناهية فاي قدر عليه يضبطونه في الاصلح ففوقه هو اعلى منه
فيجب لالي حسد الرابع لو وجب رعاية الاصلح على الله لما اقامت الانبياء
والاولياء المرشدين ولما ابقى ابليس وذريته المفسدين وبالجملة لو وجب عليه
تعالى الاصلح للعباد لما وجدت محنة ذنوبية والاخرية واما المنقول فكثير
منه قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ونحو ذلك
من الآيات دالة على عدم وجوب الاصلح وذهب جمهور المعتزلة الى ان
رعاية الاصلح للعباد واجبة فمعتزلة البصرة خصصوها بالامور الدينية
ارادوا بالاصلح الا نفع في باب الدين ومعتزلة بغداد عموها بالامور
الدنيوية واراودوا بالاصلح الا وفق المحكمة والتدبير والناظم
رحم الله رد الفريقين بالكفر والفقر والبلوى واخزان واعتمادهم في ذلك
على قياس الغائب على الشاهد حيث قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر
بطاعته احد وقدر على عطاء ما يوصل المأمور اليها من غير تضرر بذلك
ثم لم يفعل عد ذلك عند العقلاء في زمرة البخلاء ورد قولهم بان ما قلتم
في الشاهد كذلك واما في الغائب فليس كذلك ومن تفاربع مباحث خلق
الافعال * مسألة الارزاق ولذلك نظمها الناظم سلك توابع الافعال فقال

❖ وَالرِّزْقُ مَا يَسْقَى الْحَيَوَانَ بِأَكْلِهِ ❖ مُحَرَّمًا أَوْ مَبَاحًا فَهُوَ قِسْمَانِ ❖

في المختار * قال الأزهري يقال رزق الله الخلق رزقا بالكسر والمصدر الحقيقي رزقا والاسم يوضع موضع المصدر انتهى * فهم من هذا الكلام ان الرزق بالكسر اسم ما ينتفع به وقد يوضع موضع المصدر * واما المصدر فبالفتح ونظير هذا قولهم الرعي بالكسر الكلاء وبالفتح المصدر فقول من قال الرزق مصدر في الاصل سمي به المرزوق كالخلق بمعنى المخلوق يخالفه فتأمل * وفي النهاية الارزاق نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة للقلوب والنفوس كالمعارف والعلوم انتهى * وقوله تعالى وما رزقناهم ينفقون يحتملها والظاهر ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو النوع الاول قال علماءنا ان الحرام رزق مثل الحلال وقالت المعتزلة الحرام ليس برزق ومبنى الخلاف انما نشاء من تفسير الرزق وهو عندنا مفسر بوجوه مذكورة في كتب الكلام منها ما ذكره التفنازاني في شرح العقائد حيث قال الرزق اسم ما يسوقه الله للحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما فسلكت الناظم رحمه الله مسلك التفنازاني في تعريف الرزق وهو موافق لما اختاره بعضهم من ان الرزق هو كل ما يتغذى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير ولكن قال صاحب الابكار * والمختار انه ما انتفع به حتى سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او محرما وانما كان هذا مختارا لانه دخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرها وشمل المأكول وغيره ومعنى الاضافة الى الله تعالى يفهم من قوله مباحا او محرما فلا يرد قول من قال خال عن معنى الاضافة الى الله تعالى نعم يرد على هذا التفسير جواز ان يأكل شخص رزق غيره وان يأكل غيره رزقه وهو خلاف مذهب اهل الحق فالاعتماد والتعويل على ما ذكره الناظم الجليل واما عند المعتزلة فمفسر بوجوه ثلاثة لانهم تارة فسروه بان مملوك يأكله المالك وتارة بانه الحلال وتارة بما لا يمنعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون الاحلالا ويرد عليهم على التفسير الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب بل العبيد والاماء رزقا ويلزم على التفسير الاول والثاني معا ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله شيئا وهو خلاف ما ثبت بالاجماع ويرد على الوجوه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومن تمسكتهم انهم قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم والعقاب على اكله قلنا ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وارتكابه لانتهى عنه ومن فروع هذه المسئلة قول اهل الكلام في هذا المقام وكل

يستوفى رزق نفسه لا يأكل أحد رزق غيره ولا غيره رزقه لأن ما قدره الله غذاء
شخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكل غيره وأما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع
أن يأكله وكذا الرزق بمعنى الانتفاع اذ يجوز أن يكون الماء كقول رزقا لأحد
بالانتفاع به من غير جهة الأكل وينفع به آخر بالاكل قال صاحب الانتقاد والحق
في هذه المسئلة انه لا خلاف في الحقيقة بل هو نزاع لفظي ولا مناقشة
في الاصطلاحات غاية ما في الباب ان اصطلاحهم يؤدي الى خلف خبر الله تعالى
وبؤيده قول الشيخ أبي الحسن الرستغيني وأبي اسحق اسفرائني فانهما قالوا لا خلاف
في هذه المسئلة من حيث العبارة لا غير وهو الصواب انتهى * وكذا قال الشيخ
علي القاري في شرح الفقه الأكبر ثم قول الناظم يأكل جملة حالية قيد من قيود
التعريف وكذا قوله محرما أو مباحا جزء من اجزائه كما وقع في تعريف صاحب
الابكار فقوله من قال لا دخل لهما في التعريف بل هو تصريح منه بأنه ينقسم
عندنا الى ذينك القسمين لا كما زعمت المعتزلة من اختصاصه بالحلال ليس
في محله وفي ذكر لفظ المباح في مقابلة المحرم من غير داع كلام فتأمل * وسكون
ها هو بعد الفاء لغة ولما كان كل واحد من الارزاق والآجال مقدر بتقدير الله
تعالى ولا يزيد على ما هو مقدر في الازل ولا ينقص ناسب ذكر احدهما عقيب
الآخر فقال

❦ ولا يقدم حيوان على اجل ❦ وإن تقطع في آنياب غيلان ❦

الاول عطف مسئلة على مسئلة كما مر انفا ويقدم بفتح الدال مع التشديد فعل
مضارع من التقديم والحيوان نائب الفاعل ويحتمل أن يكون مبنيا للفاعل
من قدم بمعنى تقدم وبؤيد الاول قوله تعالى ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء
اجلها ويقوى الثاني قوله تعالى اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون وعلى كلا الوجهين فلا نساح في عبارة الناظم كما ظن الشارح
العالي والاجل لغة الوقت المضروب واجل الشيء يقال لجميع مدته
ولاخرها ولذا يقال اجل هذا الدين شهران او اخر الشهر وعرفا هو منتهى
زمن الحياة ولذا يفسر بالوقت الذي حكم الله تعالى بطلان حياة الحيوان
فيه وهو الشايع في استعمال اهل الكلام وتنوين اجل عوض عن المضاف
اليه اي على اجله وان في قوله وان تقع وصلية وهذا الجملة عطف
على محذوف اي ان لم يتقطع وان تقطع والجلتان في محل النصب على الحالية
من حيوان اي لا يقدم حيوان على اجله مستويا تقطعه وعدم تقطعه ويجوز

للجملة الشرطية ان تقع حالا اذا شرط فيها الشيء ونقيضه نحو لا ضربته
ان ذهب وان مكث كذا قالوا في امثاله وتقطع مطاوع قطع يقال قطع
الشيء فتقطع والغيلان جمع غول وهو جنس الجن والشیاطین وارید به
هنا كل ما بهلك الحيوان من المكلف وغيره ولو قال الناظم وان تقطع
في اسيا ف انسان لكان احسن فتأمل ثم اعلم ان هنا حكمان الاول ان المقتول
ميت باجله وزعم كثير من المعتزلة المقتول قد قطع عليه اجله وهو الوقت
الذي علم الله موته فيه اولا القتل وانه لو لم يقتل لعاش الى الوقت الذي علم
الله موته فيه على تقدير عدم القتل وقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات في ذلك
الوقت البتة وكلا القولين باطل اذ مذهبنا ان المقتول ميت باجله من غير تقدم
عليه ولا تاخر عنه وانه لو لم يقتل لانقطع ولا يجزم بوجود الاجل وعدمه
فلا قطع بالموت ولا بالحياة لان اللازم اذا قدرنا عدم قتله امكان بقاءه وموته
لا يجزم باحدهما والحكم الثاني ان الاجل واحد قال النفاذاني زعم الكعبي
من المعتزلة ان المقتول له اجلان القتل والموت وانه لم يقتل لعاش الى
اجله الذي هو الموت وزعمت الفلاسفة ان الحيوان اجلا طبيعيا وهو
وقت موته بتحلل رطوبته وانطفأ حرارته الغريزيتين واجلا افتراسية
بحسب الآفات والأمراض وكلا القولين ايضا باطل واستدل اهل الحق
عقلا ونقلا اما عقلا فلان علم الله تعالى تعلق اولا بالمعلومات على ماهي
عليه فيلزم ان يكون الاجل المقدر لموت كل حي واحد لا يمكن فيه التبدل
والتغير اذ تقدير الاجل انما هو على وفق علم الله تعالى وعلمه تعالى يستحيل
التخلف عليه واما نقلا فبقوله تعالى اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون والحديث المعروف ان الله يبعث عند تصوير المبد
في بطن امه ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله وسعادته وشقاوته فهذه
الاية والحديث الشريف يدلان على ان اجل المقتول غير مقطوع عليه
بل هو اجله المقدر واختجت المعتزلة عقلا ونقلا اما الاول فلانهم قالوا
لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا اولياء المقتول
دية ولا قصاصا واما الثاني فبقوله تعالى ثم قضى اجلا واسمى وقوله
تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وبالحديث الواردة
في ان بعض الطامعات يزيد في العمر مثل قوله عليه السلام لا يزيد في العمر
الا البر والجواب عن الاول ان احكام الله وافعاله تعالى غير معللة كما سبق
وايضا فوجوب العقاب والدية والقصاص على القاتل لا يرتكبه النهي

وتكسبه القتل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الجرح والموت بطريق جرى
 العادة مع القطع بان حركات القاتل وما وجد معها كل ذلك واقع بمحض
 خلق الله تعالى بلا واسطة وعن الثاني ان الاجلين المذكورين في هذه الآية
 الكريمة ليسا اجلا حيوة كل حي بل الاول هو الاجل المقدر لحياة كل حي
 والاجل الثاني هو الاجل المقدر لحياة العوام كلها وقيام الساعة ولهذا
 وصفه بأنه مسمى عنده اشارة الى انه لا يعلم غيره كما قال في الساعة قل انما علمها
 عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو وعن الثالث ان الضمير في قوله تعالى وما نعلم
 من عمر ولا ينقص من عمره راجع الى مطلق العمر ونظيره قولك له درهم
 ونصفه والمعنى ولا ينقص عمر شخص من اعمار اقرانه ومدد امثاله وقد جرت
 عادة الله سبحانه بالطول فيها وبالقصص فيها وليس المراد من الآية تنقيص عمره
 الواقع في علم الله وكيف يسوغ اعتقاد ذلك وفيه تغيير علمه تعالى ويصح
 حل الزيادة والنقص في هذه الآية على المحو والاثبات المعتورين على صحف
 الملائكة اذ قد ثبت شيء في صحيفتهم مطلقا وهو مقيد في علم الله تعالى ولذلك
 حل المحققون قوله تعالى يمح الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وعن الرابع
 بان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة مثلا
 لكن علم تعالى انه يفعلها ليكون عمره سبعين سنة مثلا فنسبة هذه الزيادة
 الى تلك الطاعات بناء على انها امارت عليها في علم الله تعالى وانها لو لم تكن
 لما كانت الزيادة قيل وفي هذا الجواب نظر لانه يعود الى القول بتعدد الاجل
 كما زعم الكهبي من المعتزلة والمذهب انه واحد فلا وجه في الجواب ان يقال
 المراد بالزيادة والنقصان بحسب الجبر والبركة كذا قاله علي القاري ومنهم
 من قال في الجواب ان تلك الاحاديث اخبار احاد فلا تعارض الايات القطعية
 ومنهم قال ان تلك الاحاديث صدرت في معرض الحث على بعض الطاعات
 بطريق المبالغة يعني لو كان شيء يبسط به في اجل رجل لكان هذا ويجوز
 فرض المحال اذا تعلق به حكمة الملك المتعال ثم اعلم انه سبحانه وتعالى قدر
 للخلق اقدار او ضرب بالهم اجالا كما قال وخلق كل شيء فقدره تقديرا *
 وقال انا كل شيء خلقناه بقدر وفي صحيح مسلم عن ابي عمر مرفوعا انه قال
 قدر الله مقادير الحق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة
 وكان عرشه على الماء وقال تعالى وان يؤخر الله نفسه اذا جاء اجلها وقال
 وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وايضا روى في صحيح مسلم
 عن ابن مسعود قال قالت ام حبيبة اللهم متعني بزواجي رسول الله عليه وسلم

وبابى ابى سفيان وبأخى معاوية قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم قد سألت الله
 لاجال مضروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة لن يجعل الله شيئا قبل حله
 ولن يؤخر الله شيئا عن محله ولو كتب سئالت الله ان يعيدك من عذاب فى النار
 وعذاب فى القبر كان خيرا وافضل فالمتول ميت باجله وقد علم الله وقدز
 وقضى ان هذا يموت بسبب المرض وهذا بسبب القتل وهذا بالهدم وهذا
 بالهزم وهذا بالفرق وهذا بالحرق وهذا بالقبض وهذا بالاسهال وهذا بالسم
 وهذا بالغم والله سبحانه خلق الموت والحياة وخلق اسبابهما ولهذا كان احمد
 بن حنبل يكره ان يدعى له بطول العمر ويقول هذا امر قد فرغ منه وقد علم
 من حديث ام حبيبة ان الدما يكون مشروعا نافعا فى بعض الاشياء وان كان
 الكل تحت التقدير والقضاء وحاصل هذه المسئلة ان موت المتول حادث
 بايجاد الله تعالى كما ان وجود المتول كائن بايجاد الله تعالى لانه هو المحيى
 والمميت بل وجود العالم بجميع اجزائها حادث باحداث الله تعالى ولذا عقب
 هذه المسئلة بقوله

❦ كل العناصر والافلاك حادثه ❦ وجزؤها جوهر فرد يبرهان ❦

العناصر جمع عنصر وهو الذى تتألف منه الاجسام المختلفة الطبائع وهو
 اربعة الارض والماء والهواء والنار والمراد من العناصر الاجسام السفليات
 بقريئة المقابلة وتلك الاجسام اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهى العناصر
 الاربعة احدها كرة الارض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة
 وغيرها وثانيها كرة الماء وهى البحر المحيط وهذه الابحر الكثيرة الموجودة
 فى هذه الربع المعمور وما فيها من الاودية العظيمة لا يعلم عددها الا الله تعالى
 وثالثهما كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهى المعادن
 والنبات والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها والافلاك جمع فلك
 والمراد بها الاجسام العلويات فهى العرش والكرسى وسدرة المنتهى
 والسموات السبع وما فيها من الكواكب والملائكة والالواح والقلم والجنة
 قوله حادثه خبر كل ومعنى حادثه اى منتقلة من القدم الى الوجود لاقديمة
 كما زعمت الفلاسفة قوله وجزؤها مبتداء والضمير راجع الى كل واحد
 من العناصر والافلاك وجوهر خبره وفرد صفة جوهر وصف الناظم الجوهر
 بالفرد تبهيناً لعبارة المتقدمين والمتأخرون فهم يعبرون عنه بالجزء الذى
 لا يتجزى وفائدة الوصف اخراج المركب كالجسم اذ الجوهر اعم من الجسم

مطلقا لانه قد يطلق على مايساوى العين وماله قيام بذاته منقسما كان او لا
 فيكون المراد بالفرد ما لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما
 وهذه البيت مشتمل على مطلبين الاول ان العالم بجميع اجزائه من العلويات
 والسفليات والاعيان والاعراض حادث اى وجد بايجاد الله تعالى بعد ان
 كان معدوما * وهذا المطلب كثيرا الفوائد بل من مهمات العقائد كما قاله السعد
 التفتازانى والمطلب الثانى ان الاجسام من السفليات والعلويات كلها
 مركبة من الجوهر الفرد يعنى الجزء الذى لا يتجزى فانه ثابت لا ينكر عندنا
 وحادث يتركب جميع الاجسام منه ومتناه قال على القارى فى شرح بدأ
 الامالى واثبات الجزء الذى لا يتجزى من جملة الفوائد لامن ضرورات
 العقائد والمخالفون فى المطلب الاول هم الفلاسفة منهم ارسططاليس واتباعه
 ونقل عن افلاطون القول بحديث العالم وادلتهم العاطلة والاجوبة
 عن اقوالهم الباطلة المذكورة فى المطولات وبرهاننا فى هذا المطلب كثيرة
 ونحن نكتفى بواحدة منها فنقول ان العالم محدث لانه اسم لكل ما سوى الله
 تعالى وكل ما سوى الله تعالى محدث ينتج من الشكل الاول ان العالم محدث
 اما الصغرى فظاهر واما بيان الكبرى فنقول ان كل ما سوى الله محدث لانه
 اما اعيان واما اعراض وكل واحد منهما اما ان يكون قائما بنفسه او لا فالاول
 اعيان والثانى اعراض والاعيان اما جسم او جوهر فرد لانها ان كانت
 مركبة فهو جسم والافهو جوهر فرد فالحال محدث وهذا البرهان مؤيد
 بما فى القرآن من خلق السموات والارض وما فيهن وابداعهن الذى هو
 الايجاد من كتم العدم بالارادة والقصد الى تحصيل غير الحاصل وذلك ايضا
 معلوم من ضروريات الدين لا ينكره الامن عمى قلبه وختمت حواسه عن
 مشاهدة اليقين والمخالفون فى مطلب الثانى هم جمهور الفلاسفة المتأخرون
 كما قاله شارح الصحائف فانهم نفوا وجود الجزء الذى لا يتجزى فى الخارج
 وذهبوا الى تركيب الاجسام من الهولى والصورة قائلين بقدمهما وقدم
 العالم وقد اجعوا على كفرهم وكفر من تبعهم من الانام وادلتنا على ثبوت الجوهر
 الفرد كثيرة منها ما ذكره الاصفهاني ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل
 للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لفات به وحدته بانقسام الجسم لان انقسام
 المحل يقتضى انقسام الحال وحاصل معنى البيت ان العالم وهو ما سوى الله
 من الموجودات بظواهرها وباطناتها وعلوياتها وسفلياتها وجواهرها
 واعراضها حادث باحداث الله تعالى اياه والقول بكون الهولى هو

اصل العالم ومادة بنى ادم باطل عند جميع اهل الملل من اهل الاسلام واليهود والنصارى وغيرهم من اتباع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وعلم من مضمون البيت السابق ان العلويات مع اوضاعها من الحركات والسكنات وان السفليات مع الحوادث الواقعة فيها حادثان باحداث الله تعالى ومستحدثان الى الله تعالى وليس شئ منهما مؤثرا في الاخر ولا علة له كما زعمه المنجمون فالناظم المحقق اشار الى هذا الحكم بقوله

لِلْعُلُوِّ بِالسُّفْلِ رِبْطٌ لَا تَعْلِيلَ * اِذْ قَدِيدُورٌ مَدَارٌ بِلِ مَضَافَانِ *

العلو بضم العين وكسرهما ضد السفلى بضم السين وكسرهما وهما في الاصل بمعنى الفوق والتحت يقال علو الدار وسفلها كذا في المختار فقول من قال انهما مصدران سمي بها جانب الفوق والتحت غلط وانما المصدر هو العلو بضمين وقول الناظم من قبيل ذكر المحل واردة الحال فالمراد بالعلو الكواكب المتحركة بحركات الافلاك وبالسفل الحوادث الواقعة في عالمنا هذا كما اشار اليه المولى الخيامي والباء في قوله بالسفل متعلق بالربط وهو في اللغة شد الشيء بالحبل وغيره ومثله الارتباط وفي المختار وارتبط بمعنى ربط وقبل الربط التعلق بين الشيئين كالنوط وزنا ومعنى ربط العلو بالسفل هنا تعلق العلو بالسفل لا بجهة التعليل بل بتقدير القادر الجليل كما قال الملك الكريم ذلك تقدير العزيز العليم قوله اذ قد يدور مدار تعليل للنفي السابق يعني ان الكواكب المتحركة الحاصلة في العلو ربطا وتعلقا بالحوادث السفلية وايست تلك الكواكب المتحركة بحركات الافلاك حلة بالحوادث الحاصلة في السفلى ولا يدل عليها الدوران كما زعمه المنجمون والصائبون حيث قالوا ان الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي الملل حدوث الحوادث الواقعة في عالمنا هذا وتمسكوا في ذلك بدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع ما تلك الكواكب مع الاوضاع في البروج كما نشاهده في الفصول الاربعة وتأثيرات الطوالع فرد الناظم رحمه الله قولهم هذا بان ثنى العملية المبنية على الدوران او لا بالنصريح حيث قال لا بتعليل ثم اثبت النفي المذكور بقوله اذ قد يدور مدار يعني انكم قد اثبتتم هذه الدعوى بالدوران وهو لا يفيد العملية لان المدار اعني الكواكب ايضا يدور على الحوادث فيقال ان الكواكب المخصوصية قد توجد عند وجود الحوادث المخصوصية وتعدم عند عدمها فلا يكون

عليه الكواكب اولى من عكسه فاذا لا يفيد الدوران العملية سيما اذا تحقق
 المختلف بان توجد الحوادث بدون اوضاع الكواكب او يوجد الوضوح
 المخصوص بدون الحوادث وذلك كثير جدا كما في التوأمين فان احدهما
 قد يكون في غاية الشقاوة والاخر في غاية السعادة واما التفاضل بينهما
 في وقت الولادة فيكون بقدر درجة واحدة وانه لا يوجب التغير في الاحكام
 بالاتفاق * ثم اضرب عن قوله ان قديور مدار للترقي في نفى افادة الدوران
 العملية ان افادة الدوران العملية يستلزم ككون المعلول علة والعلة
 معلولا اذ قديور مع المعلول علة بل قديور امران متضائفان بل لتعليل لانه
 لو كان بتعليل لزم ان يكون منهما علة للاخر وانه باطل قطعا ويشير الى
 هذا التقدير قول بعض الافاضل شعر (وجاز ان يصدر الاثنان من
 واحد * ولا اعتبار باحكام بدوران * اذ قد يدور مع المعلول علة * ودار
 من دون تعليل مضافان * واقد احسن هذا القائل في ترك الاضراب اذ لا
 وجه له هنا اصلا كما قاله المولى الخيالي * واراد الناظم رحمه الله تعالى
 بالمدار هنا اوضاع الكواكب وبالمضافان الشئان المتضائفان مطلقا لا اوضاع
 الكواكب والحوادث كما ظن هذا * ويحتمل احتمالا بعيدا ان يكون بل
 هنا الانتقال من حكم الى حكم اخر لا الاضراب ويكون مضافان من الاضافة
 بمعنى النسبة لامن التضائف والمعنى ان الكواكب المتحركة بحركات
 الافلاك ربطا وتعلقا للحوادث السفلية وايست احدهما علة للاخرى
 لان مبنى العملية على زعم القائلين بها الدوران ولا اعتبار له في اثبات
 الاحكام بل هما شئان مضافان الى خالقهما وسيئاتي ما يؤيد هذا المعنى في
 معنى الحديث الذي سنذكره انشاء الله تعالى واصل هذا الحكم ما ذكره
 محبي السنة في المصابيح في باب الكهانة حيث قال وعن زيد بن الجهمي
 قال صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الصبح بالحديبية
 على اثر سماء كانت من الليل فلما انصرف اقبل على الناس فقال هل تدرون
 ماذا قال ربكم * قالوا الله ورسوله اعلم قال اصبح من عبادة مؤمن لي
 وكافر فاما من قال مطرنا بفضل الله وبرحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب
 واما من مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب قال
 شراح هذا الحديث النوء سقوط نجم من منازل القمر مع طلوع الصبح وهي
 ثمانية وعشرون نجما يسقط في كل ثلاث عشر ليلة نجم منها في المغرب
 مع طلوع الفجر ويطلع اخر بقسابل في المشرق من ساعته وكانوا يزعمون

المراد من بعض الافاضل هو
 المولى الخيالي قال هذان
 البيتان في نويدته

انه لابد وان يحدث مع كل نوء منها مطر او ريح او غير ذلك وينسيفون
الحوادث اليه * فانكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك ونفاه
* وفي جامع الاصول عن قتادة قال خلق هذه النجوم لثلاث جعله الله تعالى
زينة للسماء ورجوما للشياطين وعلامات يهتدى بها فمن تأول فيها غير هذا فقد
اخطأ حفظه * واضاع نصيبه * وتكلف بما لا يعينه * وما لا علم له به وما عجز
عن علمه الانبياء والملائكة صلوات الله عليهم اجمعين وعن الربيع مثله وزاد
والله ما جعل الله في نجم حياة احد ولا رزقه ولا موته فانما يفترون على الكذب
ويتعللون بالنجوم رواه البخاري انتهى وقال الامام السنوسي في شرح
الجزايرية ومن هزيان المنجمين واهل الفلسفة ما قالوا في هيئات الافلاك
وهيئات حركاتها وحركات النجوم بعضها بمحض تخيلات هي اوهن من خيط
العنكبوت واللازم على الكامل في عقله ترك هذا النوع قولاً واعتقاداً اذ
هو اتباع ما لا طريق الى علمه وقد قال تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وكم
من محذول من الناس مصاب في عقله ودينه ترك ما يعينه من تعلم العلوم
الشرعية والعمل بمقتضاها وشغل نفسه بتعليم تلك العلوم الواهية التي
قررها من لاقرارها من الفلاسفة لقصد الرياسة والاغراب عن الناس
بالباطل المحض انتهى ملخصاً وقال علي القاري في ملهقات الفقه الاكبر ان
تصديق الكاهن بما يخبره من الغيب كفر لقوله تعالى (قل لا يعلم من في
السموات والارض الغيب الا الله) ولقوله عليه السلام من اتى كاهناً فصدقه
بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكواكب
في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار في المكان وقيل الكاهن الساهر
والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الالية فهو مثل الكاهن وفي معناه الرمال انتهى
(قائمه) ان الدوران لغة الطواف والحركة قول الشيء واصطلاحاً هو ترتيب
الشيء على الشيء الذي له صلوح العلية كترتيب الاسمهال على شرب
السقونيات والشيء الاول دائراً والثاني يسمى مداراً ولما فرغ الناظم من
الالهيات وما يتعلق بها اراد ان يشرع في النبوات وما يتعلق بها اذ هي الجزء
الثاني من الايمان فقال

اللَّهُ أَرْسَلَ فِينَا بِالْهُدَى رَسَلًا * مُصَدِّقِينَ بَيِّنَاتٍ وَتَبْيَانٍ *

الله مبتدأ وجملة ارسل خبره وتقديم المسند اليه هنا للتقوية فقط على
ما ذهب اليه السكاكي وارسل متعدى الى مفعولين اولهما بنفسه وثانيهما

بالحرف وذلك الحرف يكون الى غالباً نحو قوله تعالى (انا ارسلناك نوحاً الى
 قومه ان انذر) اي بالانذار وقول الناظم رحمه الله فينا بمعنى الينا وقد تعدى الى
 ثلاثة مفاعيل نحو قوله تعالى (واني مرسله رسولا اليهم بهدية) وقول الناظم
 من هذا القبيل الا انه اخر المفعول الاول لئلا يقع الفصل بين الموصوف
 والصفة وهي قوله مصدقين بفتح الدال وقيل اخر المفعول الاول للضرورة
 وفيه لو قال الله ارسل رسلاً بالهدى فينا بتخفيف رسلاً كما هو لغة لصح الوزن
 قال الاقاني والرسول جمع رسول فعول بمعنى مفعول نادر : والظاهر ان
 المحقق رحمه الله ذهب الى ترادف النبي والرسول كما ذهب اليه التفتازاني
 في شرح المقاصد حيث قال النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا
 الرسول وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي انتهى :
 اقول كونه اخص مطلقاً هو المشهور عند أكثر العلماء بل هو المرجح عند البعض
 فكل رسول نبى وليس كل نبى رسولاً وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه
 فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي فيمن اوحى اليه من البشر ولم يؤمر
 بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحى اليه من الملائكة وبعث الى غيره وقيل هما
 متباينان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرائع والنبيون هم الذين
 يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهما يوحى اليهم فالنبي غير الرسول والرسول
 غير النبي كذا قاله الامام السنوسي في شرح الجزايرية وفي ذكر صيغة جمع
 الكثرة اشارة الى ما اخرج به ابن حبان في صحيحه من حديث ابي ذر رضى الله
 عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة والف واربعة
 وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا والرسول منهم
 ثلثائة وثلاثة عشر وفي رواية واربعة عشر والاولى ان لا يتعرض لحصرهم
 في عدد معين لان هذا الحديث من خبر الواحد وهو لا يفيد يقيناً بل يفيد
 الظن وهو غير معتبر في الاعتقادات ولان حصر عدد هم يخالف ظاهر
 النص وهو قوله تعالى (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
 عليك) فلا يؤمن من دخول من ليس منهم فيهم وخروج بعضهم عنهم بناء
 على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان قال
 مجاهد واولو العزم منهم خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد
 صلوات الله عليهم اجمعين وقيل ستة وقيل غير ذلك وذهب العظماء من العلماء
 الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والاياس في الارض
 وعيسى وادريس في السماء كذا قاله الخيال : وفيه بحث لان قوله عليه

وذكر على القارى
 في شرح على الشفان
 الخضر عليه السلام من
 عداد انبياء المختلفة في نبوته
 بدليل ان الله تعالى ذكره
 في كتابه بعنوان العبد كذا
 ذكر في السنانية لكن
 الاكثرون على نبوته
 منقول من التبيان

السلام في حق الخضر لو كان حيا لزراني ينافيه * واجب بانه يجوز ان يقع الزيارة بعد وروده كذا في كشف المشارق والايات جمع آية وهي طائفة من القرآن يتصل بعضها ببعض الى انقطاعها طويلة كانت او قصيرة واصلها اوية كتمرة قلبت عينها الفا على غير قياس من اوى اليه فسميت المعجزة آية لانها يؤوى اليها عند الاستدلال على النبوة * قال المولى الخيالي واراد بالايات والتبيين المعجزات فانها من حيث انها علامة والة بطريق جرى العادة على تصديق الله اياهم تسمى آيات ومن حيث انها تبين وتوضح امر النبوة تسمى تبيانا انتهى * ولا يخفى عليك ان عطف المفرد على الجمع يقتضى المغايرة بينهما والظاهر ان الناظم رحمه الله تعالى اراد بالايات مطلق المعجزات سواء كانت قولا او فعلا او تركا على ماسيا تى بيان الثلاثة واراد بالتبيين القرآن خاصة اذ هو وصف القرآن كما وقع في الفرقان (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) فيكون من قبيل عطف الخاص على العام لكون القرآن اعظم المعجزات واشرفها * وهن ثلاث مقالات (المقالة الاولى) في معنى المعجزة لغة واصطلاحا اما لغة فهي اسم فاعل مأخوذة من الاعجاز وهو اثبات العجز الذي وهو ضد القدرة وفي التحقيق المعجز فاعل العجز في غيره وهو الله سبحانه وتعالى وسميت دلالات صدق الانبياء واعلام الرسل معجزة لعجز المرسل اليهم عن معارضتها والها فيها اما للمبالغة كعلامة ونسابة واما ان يكون صفة لموصوف محذوف كآية وعلامة ذكره الطيبي * وقال ابن كمال الاعجاز وصف المتحدى اسندا الى ما يتحدى به مجازا من قبيل اسناد الشئ الى سببه ثم جعل اسماء الامر المعهود المتكلمين والتأثيرها للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة للتأنيث فيقال القرآن معجزة كما ذكره صاحب التمهيد وقال في التسيديد شرح التمهيد وان كانت هذه التأنيث للمبالغة كما في العلامة على ما ذكر في كتب الكلام الموثوق بها لكن لم نخل عن معنى التأنيث ولذلك وصفت هي في كتب اللغة بالتأنيث فقال في الصحاح المعجزة واحدة معجزات الانبياء وقال في المغرب والمعجزة في اصطلاح المتكلمين معروفة وايضا التأنيث في العلامة وان كانت للمبالغة لا يوصف الله تعالى بها فلا يقال الله علامة بل يقال علام بدون التأنيث صيانة لوصف الله تعالى عن شائبة التأنيث * واما اصطلاحا فقد عرفوها بتعريفات مختلفة (منها) قولهم هي امر خارق

للعادة داعية للخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد بها اظهار صدق
 من ادعى انه رسول من الله وقال المولى الخيالى وهى فى الاصطلاح عبارة
 عن امر خارق للعادة يظهر الله تعالى بمجرد ارادته على يد مدعى النبوة
 تصديقاً له فى دعواه فيجب ان يكون امراً خارقاً للعادة لا يمكن معارضته
 اذ لا دلالة على الصدق لغيره ان يكون فعل الله تعالى اذ لا تصديق بماليس
 من قبله وفيه نظر وان يظهر على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له والظاهر
 ان الظهور على يد متبعيه كاف فى صدقه والى هذا يشير قول من قال ان كرامات
 الاولياء معجزات للانبياء فليتبذر وان يوافق لدعواه والالم يدل على صدقه
 وان لا يكون قبل الدعوى ان لا يعقل التصديق قبلها وفيه تأمل انتهى *
 المقالة الثانية فى اقسامها فهى تنقسم على ثلاثة اقسام فعل وترك وقول (اما
 الفعل) فكاحداث رياح وزلازل * وحرق وغرق واهلاك اشخاص
 ظالمة * وتخریب بلدان فاسدة * وانفجار الينابيع من الاجار والاصابع
 واما الترك فكا لامساك عن الاكل والشرب برهة عن الرفان بحيث لا يتعارف
 مثله واما القول فكا لاخبار عن المغيبات الماضية والآتية بحيث لا يتهدى
 اليها عقول العقلاء وفحول الازكياء كذا قالوا المقالة الثالثة فى وجه
 دلالتها على صدق الآتى بها قال فى الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد وجه
 دلالة المعجزة على صدق من اتى بها وهو مدعى الرسالة انه مركوز فى
 عقولنا وعلما يقيناً ان الله تعالى سامع لما يقوله هذا المدعى الرسالة وان
 ما يظهر من خواق السادة على يده خارج عن مقدور البشر بل عن مقدور
 جميع المخلوقات ولا قدرة عليه الا الله فاذا ادعى الرسالة ثم قال علامة صدق
 دعوائى ان الله تعالى ارسلنى ان يفعل كذا ففعل الله ذلك مثلاً ان يقول انى
 رسول الله اليكم ودليل على صدقى ان الله فعل فعلاً بسبب سؤال لا يقدر
 عليه جميع البشر * ثم قال الهى ان كنت صادقاً فى دعوى الرسالة فسود
 وجه القمر فسود عقيب سؤاله كان ذلك من الله تعالى بالضرورة تصديقاً
 لذلك المدعى فيما يدعيه من الرسالة بذلك الفعل الذى هو من نقض العادة فيكون
 ذلك فعلاً تعالى كقوله عقيب دعوى مدعى الرسالة صدقت لان التصديق
 بالفعل كالتصديق بالقول بل الفعل ابلغ من القول اذ القول يحتمل الاستهزاء
 وهذا مما لا احتمال فيه بوجه من الوجوه ويستحيل على الله تعالى تصديق
 الكاذب فدل فعله تعالى على حسب سؤاله على انه رسوله انتهى والحاصل
 ان ههنا ثلاث مقدمات احدها ان الله تعالى سامع دعوى هذا المدعى وثانيها

ان هذه الاشياء خارجة عن مقدور البشر وثالثها ان هذه الاشياء لما وجدت
بخلق الله تعالى اذ لا قدرة عليها الا الله فلما كان كذلك كان ذلك من الله تعالى
تصديقاً له في دعواه اذ التصديق الفعلي بمنزلة التصديق القولي وذلك
ثابت في الشرعيات وفي عرف الناس وما ذكر في هذه المقالة الاخيرة تفصيل
معنى قول الناظم رحمه الله مصدقين بايات وتبيان فيكون مصدقون هم الرسل
المؤيدون والمصدق بكسر الدال هو الله الذي ارسل رسوله بالهدى ودين
الحق ليظهره على الدين كله (فائدة) اجمع المحققون على ان خوارق العادات
نقسم الى ستة اقسام مجيزة وهي ما يظهر على يد الرسول تصديقاً له وكرامة
وهي ما يظهر على يد الولي واعانة وهي ما يظهر من قبل عوام المسلمين الذين
لم يصلوا الى درجة الولاية ليخلصهم الله بها او يخلص على ايديهم من محن
الدنيا ومكارها واهانة وهي ما يظهر على مسيلة مثلاً من ضد ما يقصد اليه
كدعائه لا عوران تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
وارخاص وهو ما يظهر من الخوارق قبل دعوى النبوة مقدمة لها وتأسيساً
لامرها واستدراج وهي ما يظهر من الخوارق التي تظهر على يد من يحصل
به اضلال الخلق كالرجال ونحوه وفي ارسال الرسل حكيم لا تحصى
ومصالح لا تستقصى ومن جلتها تكميل النفوس البشرية بحسب
استعداداتهم المختلفة في العليات والعمليات واليهما اشار الناظم المحقق بقوله

❖ حَاجَةُ الْخَلْقِ فِي حُكْمِ الْعُقُولِ إِلَى * مُقَمِّمٍ وَكَذَلِكَ فِي عِلْمِ اَدْيَانِ ❖

اللام في حاجة متعلق بارسل وبيان لحكمة الارسال وفيه تضمين وهو ان
يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقاً لا يصح الا به وقيل ان يكون البيت
الاول مفتقراً الى البيت الثاني افتقاراً لازماً وعلى كلا التقديرين فهو عيب
في الشعر عند العروضيين * والحاجة بمعنى الاحتياج * والفها منقلبة عن
الواو والخلق بمعنى المخلوق المراد منهم جنس المكافين * والحكم اثبات
امر او نفيه وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام * شرعي * وعادي * وعقلي * لان
الحاكم بالشبوت او النفي ان كان الشرع فالحكم شرعي * وان كان العادة
فالحكم عادي * وان كان العقل فالحكم عقلي مثال الحكم الشرعي
اقموا الصلوة * ولا تقربوا الزنا * ومثال الحكم العادي النار محرقة ومثال
الحكم العقلي العلم حسن والجهل قبيح والمعنى حاجة في حكمهم

العقلي والمراد بحكم العقل مصالح الدنيا من المعاملات والمناكحات وغيرها مثل السياسات المتعلقة بشخص واحد واهل بيت او اهل بلد من الجماعات فقولته في حكم طرف الحاجة وقوله الى متم صلة الحاجة : وفيه فائدتان احدهما ان افراد المتم اشارة الى ان المرسل الى قوم معين في وقت معين يكون واحدا غالبا وثانيهما ان في لفظ المتم اشارة الى ان للعقل مدخلا في الاحكام كما سبق * من الناظم الا انه غير تام بل المتم له هو الرسول المبعوث لتمام مكارم الاخلاق * قوله وكذا في علم اديان اى وكذا يحتاج الخلق الى متم في علم الاديان اى علم الاعمال * الظاهرة والباطنة من العمليات والاعتقادات (فاديان جمع دين بمعنى الطاعة لا بمعنى الملة فقول من قال وجمع الاديان مع وحدة دين الحق باعتبار الرسل والائمه ليس في محله) ثم اعلم ان ارسال الرسل من البشر الى المكلفين من الثقلين جائز في حقه تعالى عقلا عند اهل السنة بمحض فضل الله ولفظه لكن الايمان به واجب شرعا تفصيلا واجالا بمن علم منهم اجالا قال الله تعالى : آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين احد) منهم بل نؤمن بالجميع * وعند المعتزلة واجب على اصلهم الفاسد في وجوب مراعاة الصلاح او الاصلاح وقد سبق فساد اصلهم ومذهب الحكماء كمذهب المعتزلة كما قاله المقاني وعند البراهمة والشمية محال بناء على قاعدة الحسن والقبح العقلين حيث قالوا ان ما اتى به الرسول ان كان مما حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول كل ما حسنه العقل فهو مقبول سواء اتى به الرسول او لا فيكون ارسال الرسول خاليا عن الفائدة فهو لا يليق بشانه تعالى وان كان ما اتى به الرسول مما قبحه العقل فكذلك لا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما قبحه العقل فهو مردود سواء اتى به الرسول او لا لان العقل حجة من حجج الله تعالى (والجواب) ان قاعدتهم هذه فاسدة وقد سبق بيانه ولو سلمناها فقد يقال ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعارضه الرسول ويؤكد كده بمنزلة توارد الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل بها قيد له الرسول عليه ويرشده اليه وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم في دفعه الرسول او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه كالنظر لوجه العجوز الشوهاء وقد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها

مظنة التنازع والتقابل ويفضى الى اختلال النظام * كما اشار اليه
الناظم الهمام * بقوله

* لَوْلَا هَلَمْ يَنْتَظِمِ أَمْرُ الْمَعَاشِ وَلَا * أَمْرُ الْمَعَادِ لَا يَثَارُ وَعَدُّ وَإِنْ *

كلمة لولا حرف وضع لامتناع الشئ لوجود غيره والضمير المتصل بها
مبتدأ راجع الى الرسول الدال عليه رسلا وخبر هذا المبتدأ لازم الحذف
اى لولا الرسول المتمم المكارم الاخلاق موجود لم ينتظم امر معاش الخلق
ولا امر معادهم فالالف واللام فى المعاد والعطاش عوض عن المضاف
اليه والمراد بامر المعاش مصالح الدنيا وبامر المعاد مصالح الدين وفيه
اشعار بان عقول الخلق وان كانت مدركة بحسن بعض الاشياء وقبحه الا ان
التفويض اليها مظنة التنازع لتفاوتها فلا ينتظم بها امر المعاش ولا امر
المعاد وعلل عدم انتظامهما بها بقوله لا يثار وعدو ان يعنى ان الانسان
بطبعه مجبول على اثار الخير واختياره لنفسه وعلى العدو ان لمن يخالفه فى
شئ من امر الدنيا والدين فيقع الاختلال فى معاشهم ومعادهم وفى بعض
النسخ وقع المعاد اولا وبين المعاش والمعاد جناس لاحق والظاهر ان هذا
البيت دليل ثان للارسال كرهه للتاكيد والايضاح فى البيان (قال المولى
الخيالى) يعنى ان فوائد النبوة والبعثة لا تقتصر على ما ذكر بل لها فوائد
اخر وحاصلها اصلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد *
وحفظ النظام عن الاختلال وتطرق الفساد على ما ينبغي ولهذا ذهبت
المعتزلة الى وجوبها على الله تعالى لطفا وصلاحا للعباد واجبها الفلاسفة
ايضا لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه فى العناية الالهية * ووافقهم
جماعة من علماء ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل
ان لا توجد لتنزهه تعالى عن السفه والعبث فتدبر انتهى * لما فرغ عن اثبات
النبوة عموما اراد ان يشرع فى اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم خصص صافقال

* مُحَمَّدًا فَضَّلَ الرِّسْلَ الَّذِي سَمِعُوا * تَصْدِيقَةً مِنْ جَادَاتٍ وَذُوبَانِ *

محمد مبتدأ خبره محذوف والتقدير من ارسله الله محمد او من الرسل المبعوث
محمد او من الصديقين محمد قوله افضل الرسل خبر مبتدأ محذوف اى هو افضل
الرسل وجملة الذى سمعوا صفة محمد وما بين الصفة والموصوف جملة
معتزلة سبقت لبيان افضليته رسولنا على جميع الرسل ويعلم منه افضلية

أمته عليه السلام على سائر الأمم كما أشار إليه صاحب البررة بقوله (لمادعا الله
 داعينا لطاعته باكرم الرسل كننا اكرم الامم) والرسول في قول المحقق يقرأ
 بسكون السين لانه لغة في ضمها وقول من قال يقرأ باسكان السين للوزن
 ناش من عدم الوزن وضمير سمعوا راجع الى الاشخاص الذين حضروا وقت
 ظهور المعجزة ومعنى السماع هنا القبول قوله تصديقه بفعل سمعوا وهو مصدر
 مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف وهو الله تعالى واراد بالتصديق التصديق
 الفعلي لانه بمنزلة القولى كما مرانفا ولذلك جعلنا السماع بمعنى القبول اذ معنى
 الاصلى انما يتعلق بالتصديق القولى فتأمل وصلة التصديق محذوفة وكلمة
 من بمعنى فى متعلقة بمقدر والتقدير سمعوا وقبلوا تصديق الله تعالى اياه بايات
 الله ظاهرة منه باظهاره تعالى فى جمادات وذؤبان ولفظ ذؤبان بضم الذال
 وسكون الهمزة جمع ذئب ولو قال تصديقه فى جمادات وحيوان لكان اشمل
 واحسن تقابلا لكن فى ذكر ذؤبان نكتة لطيفة وهى ان محل المعجزة التى ظهرت
 فى غير ذات الرسول والجمادات او الحيوانات والحيوانات لا تخلو اما ان تكون
 ذوات الانس او الوحشة فظهور المعجزة فى ذوات الوحشة اعجب واغرب هكذا
 ينبغى ان يفهم هذا المقام كما لا يخفى على من تأمل فى سياق الكلام والعلم عند الله
 العزيز العلام وهذا البيت مسوق لاثبات نبوة نبينا الكريم على وجه
 التخصيص بعد التعميم وهو المقصد الاقصى والغرض الكلى كذا قاله
 صاحب التسييد (واما ذكر افضليته عليه السلام فهو وارد على وجه الاطراد
 واظهر المعجزة فى يده وكل من كان كذلك فهو نبي حق) واما دعوى النبوة
 فبالتواتر واتفاق الخصوم عليها واما اظهار المعجزة فلانه اتى بانواع كثيرة
 (منها ما ظهرت فى ذاته الشريفة وفى جسمه اللطيفة كخاتم النبوة بين كتفيه
 وكطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط وكرؤيته من خلفه كمن
 يرى من قدماه وكونه مستجاب الدعوة وكنبوع الماء من بين اصابعه الى
 ان رويت جيشه ودوابهم منها ظهرت من الجمادات سواء كانت ارضية
 او سماوية قال ابن عمر رضى الله عنه كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فى سفر
 فاقبل اعرابي فلما دنى قال له النبي صلى الله عليه وسلم اين تريد قال اتوجه الى
 اهلى ثم قال له عليه السلام هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله
 وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له اعرابي هل لك من
 شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعى بهارسول الله صلى الله عليه وسلم وهى

على شط الوادي فاقبلت تحدا الارض خداحتى قامت بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاله ابى واليه اشار صاحب البرة (جاءت لدعوته الاشجار ساجدة تمشى اليه على ساق بلا قدم) وفي الصحيحين من حديث انس رضى الله عنه ان اهل مكة سئلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم اية فارىهم انشقاق القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما انتهى (ومنها) ما ظهرت في الحيوانات سواء كانت من الانسيات كقصص الجمل الذي استعمله اصحابه طويلا فلما كبر ارادوا نحره والجمل الذي جرجر اليه واخبره بكثرة العمل وقلة العلف فامر اصحابه بالاحسان اليه او كانت من الوحشيات كما روى ابو هريرة رضى الله عنه وابو سعيد وغيرهما ان الذئب كلم راعيا فاخبره ببعث النبي صلى الله عليه وسلم فجاء واسلم وكان اهبان بن اوس الاسلمي يرعى غنماً فجأ ذئب فوقف عنده وقال العجب منك وانت واقف مع غنمك وتركك نبيا لم يبعث الله نبيا قط اعظم منه قدرا عنده قد قمت له ابواب الجنة واشرف اهلها على اصحابه ينتظرون قتالهم وما بينك وبينه الا هذا الشعب فتصير في جند الله تعالى فذهب واسلم وروى ابن وهب ان اباسفيان وصفوا ابن امية وجدا ذئبا يطلب ظبيا حتى دخل الظبي في الحرم فوقف الذئب ففجينا من ذلك فقال الذئب اعجب من ذلك محمد بن عبد الله بالمدينة يدعوكم الى الجنة وتدعونه الى النار (و في بعض كتب السير روى ابو سعيد الخدري ان راعيا يرعى غنما فوثب عليه ذئب الى شاة فاختطفها فخال الراعى بين الذئب والشاة واستر جمعها فاقعى على ذنبه وقال للراعى اما اتق الله تعالى تحول بيني وبين رزقي ساقه الله الى فقال العجب من ذئب يتكلم بكلام الناس فقال الذئب لاجدئك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع) والحاصل ان خوارقه عليه السلام كثيرة وعند الاولين والآخرين شهيرة بعضها ارهاصية ظهرت قبل النبوة وبعضها تصديقية صدرت بعدها والناظم المحقق رحمه الله تعالى اشار الى اكثرها بعبارة مجملة متضمنة لمعان مفصلة ثم اشعر بالعجز والقصور عن عد كالات ذلك النور حيث قال

* وأمره بين في حالتيه لمن * كانت له في اعتبار الحال عيان *

أي شأنه في الرسالة بين لاهل البصائر ومنكشف عند جميع القبائل والعشائر قبل النبوة وبعدها وهذا دليل آخر على اثبات نبوته عليه السلام خاصة كما سلك إليه الغزالي وتقريره أنه عليه السلام لم يقدم قط على امر قبيل ولا نقله أعداؤه وكان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى قال عليه السلام أوتيت جوامع الكلم وكان في نهاية الصبر والسماحة لما تحمل في تبليغ الرسالة من أنواع المشاق من غير فتور في عزيمته ثم أنه لما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة العليا في نفاذ أمره في الأموال والأنفس لم يتغير عما كان عليه فكان في غاية الشفقة على الأمة والسخاوت خو طب بقوله تعالى (ولا تذهب نفسك عليهم حسرات وعوتب بقوله تعالى (ولا تبسطها كل البسط) وكان لا يلتفت إلى زخارف الدنيا حتى أن قريشا عرض عليه المال والرياسة لم يلتفت إليهم أصلا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع والمسكنة ومع الأغنياء وأرباب الرياسة في غاية الترفع وقد أوتي من علوم الأولين والآخرين كما يشهد به الزبير المؤلفة في التفسير والأحكام وقد أقدم عليه السلام حيث يحجم الأبطال ولولا ثقته بعصمة الله تعالى إياه لا منعه ذلك منه كذا ذكره الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال وارتضاه الجاحظ من أهل الاعتزال وهنا مسلك آخر اختار الإمام الرازي في كتابه المسمى بالمطالب العالية وهو أنه عليه السلام بعث في قوم لا كتاب ولا حكمة لهم بل هم كانوا عن الحق معرضين وعلى البطلان مصرين على ود البنات وعبادة الأوثان والغرس على عهز الأممات وتعظيم النيران وترك على درء العباد وتخريب البلدان والهند على عباد البقر وتعظيم الحجر بالسجود واليهود على صنعة التزويروكم الحق بالحجود والنصارى على التثليث في الفرد الصمد المعبود فضلل أرائهم وسفه أحلامهم وأبطل ملهمهم وهدم دولهم دمع كثرتهم أعوانا وأشياء وقلته أصحابا وأتباعا وكل البرايا بالبر والإيمان ونور العالم بالعلم والعرفان وأظهر دينه على جميع الأديان فاشتهر ذلك في الأفاق والأقطار وصار كالشمس رابعة النهار وهذا معنى قول الناظم وأمره بين في حالتيه أراد بالحالتين حالة ابتدائه وحالة انتهائه أو حالة معاملته مع المؤمنين الموافق وحالة مقاتلته مع الكافر المنافق ولما أثبت نبوته عليه السلام أراد أن يذكر نبذة من معجزاته فقال

* أَخْبَارُهُ عَنْ عِيُوبَ كَالْحِكَايَةِ عَنْ * بَلَوَى تَصِيبَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَانَ *

يعنى ان معجزات نبينا عليه السلام كثيرة بعضها فعلية وبعضها قولية فمن معجزاته القولية اخباره عن الغيبات الآتية وذلك من الحكاية عن بلوى اصابته عثمان بن عفان رضى الله عنه ذكر البخارى فى مناقبه ان حماد روى عن ايوب عن ابي عثمان عن ابي موسى ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل حائطاً وامر بى بحفظ باب الحائط فجاء رجل يستأذن فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا ابوبكر ثم جاء اخريستاذن فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا عمر ثم جاء اخر يستأذن فسكت هنيهة ثم قال ائذن له وبشره بالجنة على بلوى ستصيبه فاذا عثمان ابن عفان رضى الله تعالى عنهم اجمعين وذكر فى المصابيح فى مناقب هؤلاء الثلاثة عن انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صعد احداً وابوبكر وعمر وعثمان معه فرجف بهم فضربه برجله فقال اثبت احدائنا عليك نبي وصديق وشهيد ان قيل اراد بقوله شهيدان عمر وعثمان رضى الله عنهما * والغيوب جمع الغيب وهو ما غاب عنك من حوادث القدر قال الله تعالى (ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت) وقول من قال جمع غيب مصدر غاب بمعنى الغائب ليس بشئ والمراد من الحكاية هنا نقل وقوع الشئ والخبر عنه سواء كان وقوع ذلك الشئ فى الماضى او فى المستقبل وقد مر ان البلوى والبلىة والبلاء بمعنى واحد وهو اصابة المكروه والمراد به هنا ما اصاب به من المحاصرة والقتل (قوله تصيب صفة بلوى اراد به حكاية الحال الماضية ثم اشار الناظم رحمه الله تعالى الى معجزة اخرى من معجزاته عليه الصلاة والسلام فقال

* وَمَا جَرَى بَيْنَ كَسْرَى وَالصَّحَابَةِ مِنْ * انْفَاقٍ كُنْزٍ وَمِنْ تَخْرِيبِ بُلْدَانٍ *

ما جرى عطف على بلوى فى البيت السابق اى من معجزاته القولية ايضا اخباره عن الغيوب كالحكاية عما جرى (روى عن عدى انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى بن هرمز قال كسرى بن هرمز ثم قال عدى كنت فتم فتح كنوز كسرى بن هرمز عن ابي هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده واذا هلك قيصر فلا قيصر بعده والذى نفس محمد بيده لتفتحن كنوزهما فى سبيل الله قيل كسرى بكسر الكاف وفتحها اسم لمن يملك الفرس وجمعه اكاسرة على غير القياس قال الشافعى والنروى وغيرهما العلماء معنى هذا الحديث لا يكون كسرى بالعراق ولا قيصر

بالشام كما كان في زمنه صلى الله عليه وسلم وانما قالوا ذلك لانه اخبار عن
 المغيات فلا بد وان يقع كما خبره عليه السلام وقدمت قيصر بعده فاحتاجوا
 الى ذلك التأويل فاما كسرى فقد زال ملكه بالكلية من جميع الارض ومزق
 ملكه كل مزق واضمححل بدعوة رسول الله عليه السلام روى انه عليه السلام
 كتب الى كسرى ابردين بن هرم بن نوشروان بدعوة الاسلام وكتب اسمه
 فوق اسم ابردين فغضب من ذلك ومزق كتابه صلى الله عليه وسلم فدعى
 عليه السلام مزق الله ملكه كما مزق كتابي فاستجاب الله دعاءه واهلك ابردين على
 يد ابنه شيويه وكتب الى قيصر فاكرم كتابه ووضع في المسك فقال عليه
 السلام ثبت الله ملكه فثبت ملكه بالروم وانقطع عن الشام وانفقت كنوز
 كسرى وقيصر في سبيل الله واورث الله ارضهم للمسلمين وخرب الصحابة
 بلادهم واخذ المسلمون من كنوز كسرى مائة الف بدرة من الذهب
 وزن كل بدرة اربعة الالف درهم كذا قالوا ثم اشار الناظم الى معجزتين اخريين
 بل الى ثلاث معجزات فقال

* وَغَزْوَةُ الْبَحْرِ مِنْهُمْ مَرَّتَيْنِ وَأَنَّ * يَكُونُ مَعَ أَوْلِيَّهِمْ بَنَتْ مُلْحَمَانِ *

وغزوة البحر عطف على محل ماجرى اى من معجزاته القولية ايضا اخباره
 عن الغيوب مثل الحكاية عن غزوة البحر وازداف الغزوة الى البحر من
 قبيل اضافة المظروف الى الظرف فقول من قال ان الغزوتين لم تكونا في
 البحر نشاء من الغفلة عن اصل القصة وسيأتى بيانها اجالا وضمير منهم
 راجع الى غزاة المسلمين سواء كانوا من الصحابة او من غيرهم فلا تغليب فيه
 كما توهم والجار والمجرور ظرف مستقر حال من الغزوة وقوله مرتين
 منصوب على الظرفية وعامله متعلق الجار اى حال كون تلك الغزوة كأنة
 منهم في وقتين مختلفين ويقرأ لفظ مع بسكون العين للضرورة (قوله اوليهم
 اصله اولين منهم فلما اضيف الى ضمير المسلمين سقط النون منهم قال انس
 رضى الله عنه دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على بنت ملحان فأتكأ
 عندها ثم ضحك فقالت لم تضحك يا رسول الله فقال ناس من امتي يركبون
 البحر الاخضر في سبيل الله تعالى مثلهم مثل الملوك على الاسرة فقالت
 يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم فقال اللهم اجعلنا منهم ثم عاد فضحك
 فقالت مثل ذلك او مما ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله ان يجعلني
 منهم قال انت من الاولين ولست من الاخرين كذا قاله الخبالي وفي تاريخ

ابن كثير عن انس مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل
على ام حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها
يوم فاطمته ثم جلست على رأسه فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم استيقظ وهو يضحك قالت فقلت ما يضحكك يا رسول الله قال (ناس
من امتي عرضوا على غزاة في سبيل يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الاسرة
او مثل الملوك على الاسرة فقلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم فسمي
رسول الله ثم وضع رأسه فنام ثم استيقظ وهو يضحك قالت قلت ما يضحكك
يا رسول الله قال ناس من امتي عرضوا على غزاة في سبيل الله كما قال في الاولى
قالت فقلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم قال انت من الارلين قال
فركبت ام حرام بنت ملحان البحر في زمان معاوية فترعت عن دابتي حين
خرجت من البحر فهلكك رواه البخاري عن عبد الله بن يوسف ومسلم عن يحيى
بن يحيى كلاهما عن مالك واخر جاء في الصحيحين من حديث الليث وسنادين
زيد كلاهما عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى ابن حبان عن انس بن مالك
عن خالته ام حرام بنت ملحان فذكر الحديث الى ان قال فخرجت مع زوجها
عبادة بن الصامت غازية اول ما ركبوا مع معاوية بن ابي سفيان فلما انصرفوا
من غزاتهم قافلين قفلوا الشام فقربت اليها دابة لتركبها فصرختها
فماتت انتهى (وقال ابن زبير توفيت بقبرس يعني في الغزاة الاولى من غزوتي
البحر لانها قد كانت غازية مع زوجها عبادة بن الصامت في سنة سبع
وعشرين مع معاوية بن ابي سفيان حين غزا قبرس وهو نائب الشام عن عثمان
بن عفان قال ابن كثير والغزوة الثانية غزوة قسطنطينية مع اول جيش
غزاها وكان اميرها يزيد بن معاوية بن ابي سفيان وذلك سنة ثنتين
وخسين وكان معهم ابوايوب خالد بن زيد الانصاري فمات هنالك رضى
الله عنه وارضاه ولم تكن هذه المرأة معهم لانها كانت توفيت قبل
ذلك في الغزوة الاولى والحاصل ان غزاة البحر كانت مرتين وبنت ملحان
كانت من جملة الغزاة الاولى لامن زمرة الاخرين على ما اخبره نبي الاولين
والاخرين وفهم من مجموع ما ذكر ثلاث آيات من دلائل النبوة الاخبار
عن الغزوتين والاخبار عن تلك المرأة انها من الاولين وليست من الاخرين
كما اشار اليه المحقق ثم شرع في ذكر نوع اخر من معجزاته الفعلية سماوية كانت
او اراضية فقال

« وشقه قرا والكشف اذ سألوا » غداة معراجيه عن حال ركباني *

شقه بالرفع عطف على اخباره لاعلى غزوة اذ ليس هو من قبيل الاخبار بالغيب
وهو مصدر مضاف الى فاعليه اى ومن معجزاته شقه عليه السلام القمر المنير
بامر الله القوي القدير (قوله والكشف عطف على شقه والالف واللام عوض
عن المضاف اليه اى كشفه عليه السلام) قوله اذ سألوا ظرف الكشف
وظرف الشق محذوف بقرينة المذكور وانما قلنا محذوف لان هاتين المعجزتين
وقعتا جوابا لسؤال المنكرين واما الاول ففي الصحيحين من حديث انس رضى الله
تعالى عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يريهم اية
فاراهم انشقاق القمر شقتين حتى رؤوا احراء بينهما انتهى فانشقاق القمر باصبعه
عليه السلام كان من معجزاته الباهرة وآياته النيرة الظاهرة فعند ذلك قال المنكرون
هذا سحر مستمر فانزل الله تعالى (اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا اية
يعرضوا ويقولوا سحر مستمر) واما الثانى فما روى ان النبي عليه السلام لما
اخبار بحديث الاسراء قال ابو جهل يامعشر بنى كعب بن لوى هلم فحدثهم النبي
صلى الله عليه وسلم بالاسراء فمنهم من صفق اصابعه ووضع على رأسه تعجبا
وانكارا ومنهم من سعى الى ابى بكر رضى الله عنه فقال ان كان ذلك فلقد
صدق فقالوا اتصدقوه على ذلك فقال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى
الصديق وارتد اخرون ممن آمن به قالوا ان كنت صادقا فيما ذكرت فانعت
لنا المسجد بقلبي الله البيت المقدس فطلق ينظر اليه وينعته لهم فقالوا اما النعت
فقد اصاب فيه فقالوا اخبرنا عن غيرنا فاخبرهم بعدد جبالها واحوالها وقال
تقدم يوم كذا مع طلوع الشمس يقدمها جبل اورق فخرجوا ينشدون ذلك
نحو الثنية فقال قائل منهم هذه والله الشمس قد شرفت وقال اخر هذه والله
الغير قد اقبلت يقدمها جبل اورق كما قال محمد ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا الا
سحر سبين كذا قاله الخيال (قوله غداة معراجيه ظرف سألوا اصله غداة
بالتحرى كقبت الواو الفا وهى اسم مقابل للعشى وعن متعلق بسألوا
(والركبان جمع الراكب وهو فى الاصل راكب الابل خاصة والمراد بها
غير القرىش ثم اشار الى معجزتين اخريين من معجزاته الفعلية الارضية فقال

« والرمى بالبدر بالخصباء اعينهم » والرد فى احد عين ابن نعيمان *

الرمى معطوف على الكشف ولامه مثل لامه اى من معجزاته عليه السلام رمية

الحصباء في اعين الكفار والباء في البدر ظرفية ولو قال في البدر كما قال في احد
 لكان اولى فتأمل والبدر في الاصل اسم ماء كانت العرب يجتمع فيه السوقهم
 يوما في السنة ثم قيل للمواضع القريبة منه بدرا وقيل البدر اسم موضع
 مخصوص بين مكة والمدينة فدخول اللام للضرورة كما في نبات الاوبرا والقلبة
 كما في المدينة (والحصباء بالمد جمع الحصب وهي دقاق الحصى والرمل والباء
 في قوله بالحصباء صلة الرمي واعينهم بالنصب مفعول الرمي على ضعف لان
 اعمال المصدر المعرف باللام ضعيف لا يقع غالبا الا في الشعر والظاهر ان
 يكون منصوبا بنزع الحافظ اي في اعينهم فان قيل مقابلة الجمع بالجمع تقتضي
 انقسام الاحاد على الاحاد كقولهم ركب القوم دوابهم وتقلدوا سيوفهم
 فيفيد اصابة الحصى عينا واحدة من كل كافر وليس كذلك بل لم يبق مشرك
 في ذلك الوقت الادخل في عينه شيء من الحصى قلنا ان الناظم المحقق ذكر
 الاعين واراد العين اقامة للجمع مقام التثنية وهذا الاستعمال شائع في كلام
 العرب خصوصا في كلام الشعراء او نقول يجوز ان يكون هذا التركيب
 من قبيل باع القوم ثيابهم فلا يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد والجواز ان
 يبيع كل واحد منهم ثيابا او ثوبين او ثوبا فتأمل قوله والرد عطف على الرمي
 فهو اشارة الى معجزة اخرى من معجزاته عليه السلام قوله في احد ظرف للرد
 بحذف المضاف اي في غزوة احد او ظرف مستقر صفة عين وقدم موصوفه
 للضرورة والمعنى ومن معجزاته رده عليه السلام عين ابن نعيم المقلوعة
 في غزوة احد وبيان ذلك ان ابا جهل لما خرج بجميع اهل مكة ونزل بالبدر
 لمقاتلة الرسول واصحابه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (هذه قریش
 قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسول الله اني اسئلك ما وعدتني)
 فاتاه جبرائيل عليه السلام فقال خذ قبضة من تراب فارمهم فقال لما التقى
 الجمعان لعلي ابن ابي طالب رضي الله عنه اعطاني قبضة من حصباء الوادي
 فرمى بها في وجوههم وقالت شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل
 بعينه فانهزموا واردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم وذلك قوله تعالى
 (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) واما الرد فذلك انه اصاب يوم احد
 احدى عيني قتادة بن النعمان برمح حتى وقعت على وجنته فأتى بها الى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام ان شئت صبرت ولاك
 الجنة وان شئت رددتها ودعوت الله لك فلم تفقد منها شيئا فقال يا رسول الله ان
 الجنة لجزاء جزيل وعطاء جليل ولكني رجل مبتل بحب النساء واخاف

ان يقان اعور فردها الى وتسأل الله الجنة فاخذها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بيده و اعادها الى موضعها فكانت احسن عينيده و احدهما ودعاه الجنة كذا قالوا * ثم قال الناظم مشيرا الى اسانيد هذه المعجزات

* وَكَمْ رَوَوْا بِإِسْنَادٍ مُّصَحَّحَةٍ * امثال ما قد روى عنه الصحيحان *

الواو لعطف جملة على جملة و كم اسم ناقص مبنى على السكون جلا على كم الاستفهامية ولهذا صدر الكلام وسمى جزية وهى منصوبة على الظرفية لرووا و مميزها محذوف اى وكثير من المرات رروا باسانيد مشبهة وطرق مقرررة والاسانيد جمع سند والسند فى اصطلاح الحديث هو الطريق الموصلة الى متن الحديث ونون الاسانيد للضرورة وقوله امثال مفعول رروا ولفظ ما عبارة عن السند و ضمير عنه راجع الى ما والصحيحان فاعل روى بحذف المضاف اى صاحباهما والمعنى ان الاحاديث فى اثبات المعجزة شهيرة لا تحصى وفى العدد وفيرة لا تستقصى وكثير من المرات روى ائمة الحديث باسانيد صحيحة امثال ما رواه الامامان الجليلان فى كتابيهما (و قال المولى الخيالى يعنى ان الاحاديث المروية باسانيد صحيحة فى شان المعجزة كثيرة كما ذكرت فى صحيح البخارى ومسلم وغيرهما من الزبر المؤلفة فى الاحاديث فمن اراد فليرجع اليها انتهى يشير الى ان قوله امثال مرفوع على انه خبر مبتداء محذوف اى تلك الاسانيد ما رواه الامامان وسلك هذا المسلك الشارح العالى وهذا ليس بقوى الا ان يقال ان مراد الخيالى بيان حاصل المعنى (ثم المفهوم من هذا البيت ان كل واحد من اسانيد هذه المعجزات ان بلغ حد التواتر يوجب علم اليقين فيثبت به المطلوب وهو اثبات المعجزة وان لم يبلغ حد التواتر فهو يثبت المطلوب ايضا لان القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبه كشمس حسان وشجاعة على كرم الله وجهه وجود حاتم و الى هذا اشار الناظم المحقق رحمه الله بقوله

* دلالة الصديق بين الكل مشترك * تواترت مثل معنى شمس حسان *

يعنى ان كل واحدة من هذه المعجزات وان لم يبلغ حد التواتر الا ان القدر المشترك بين الكل متواتر بلا شك مثل تواتر شمس حسان فيجوز بها اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ معنى مقحم لتمام البيت ويحتمل ان يكون اشارة الى ان هذه الاسانيد اذا لم يبلغ حد التواتر اللفظى فلا اقل ان تكون من التواتر

المعنوى قوله دلالة مبتداء و مشترك خبره و جملة تواترت حالية من المبتداء
يحذف قد و لما كان تأنيث المصدر غير حقيقى جاز فى ضميره الوجهان التذكير
والتأنيث و قال المبرد يجوز تذكير كل مؤنث غير حقيقى نحو اعجبني الدار
فقول من قال تذكير الخبر لضرورة الوزن غفلة عن هذه القاعدة (ولما فرغ
من ذكر بعض معجزاته السالفة الحسية فقط شرع فى ذكر معجزاته الباقية
الحسية والعقلية معا و هى الآيات القرآنية والكلمات الفرقانية فقال

* و اعظم الاي قرآن لما عجزوا * عن سورة منه مع صرف لاذهان *

العظم فى صفات الاجسام كبر الطول والعرض والعمق و اريد به هنا
العظم فى الرتبة والقدر والقران قد يطلق و يراد به القراءة و يراد به
المقرو و يراد به المصحف والاصل فى هذا اللفظ الجمع وسمى القرآن قرأنا
لانه جمع القصص والامر والنهى والوعيد والوعيد والآيات والصور
بعضها الى بعض والمراد به هنا هو المعنى الاخير لانه اسم للنظم والمعنى
عند الجمهور اذ حصول الاعجاز فيهما لا فى المعنى فقط وهو الصحيح عند ابي
حنيفة رحمه الله ولذلك عرف اهل الاصول بانه المنزل على الرسول المكتوب
فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلاشبهة واللام فى قوله لما عجزوا
تعليلا للاعظمية وما مصدرية (وعن سورة متعلق بعجزوا يحذف المضاف
اى عن اتيان سورة وفيه اشارة الى ان المعجز لا يكون آية او آيتين بل انما
هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى (وان كنتم فى ريب مما
نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) و ضمير منه راجع الى القرآن ومع
ظرف عجزوا والصرف فى الكلام التصنع والرياء فيه و خلط الكذب والزيادة
على قدر الحاجة واللام فى قوله لاذهان زائدة و تنوين اذهان
عوض عن المضاف اليه اى مع صرف اذهانهم الى المعارضة والمقاتلة
على قدر جمدهم فقول الناظم لما عجزوا اشارة الى جزء صغير القياس
وكبراه مطوية (وحاصل هذا القياس القرآن العظيم اعظم المعجزات لان
جميع البلاء عجزوا عن اتيان سورة منه مع شموله على الاخبار عن الغيبات
و على المعارف الالهيات و اسرار النبويات مع بقاءه على مر الدهور
والاعصار بحيث يشاهده الناس فى جميع الاقطار والامصار و كل شئ
شانه كذلك فهو اعظم فالناظم لاجل الضرورة اكتفى بجزء صغير
القياس وقد اشار الى هذا التقرير المولى الخيالى بعد الاعتراض على ظاهر

العبارة حيث قال ثم ان المولى المؤلف لقد اصاب في المداول اعنى قوله واعظم
 الاى قرآن لكنه اخفأ في الدليل اعنى قوله لما عجزوا فانه انما يدل على كونه
 معجزا كما مر لا على كونه اعظم من سائر المعجزات بل الدليل عليه هو انه بعد تواتر
 اعجازه بوقوعه في الطبقة العليا من البلاغة والبراعة يشمل على الاخبار عن
 المغيبات الواقعة وعلى المعارف الالهية والاسرار النبوية ومكارم الاخلاق
 المرضية ومحاسن الافعال السنية والارشاد الى المصالح الدينية والدنيوية مع
 بقاء مر الدهور والاعصار بحيث يشاهده الناس في جميع الاقطار والامصار
 ويمكن ان يكون ما ذكره المحقق اشارة الى هذا فان عجز كل الناس انما يتصور
 فيما بقى وهم يشاهدونه ولك ان تقول ان العجز عن مسورة منه مما يدل
 على الاعظمية ايضا فتدبر انتهى اقول لعل وجه التدبر وجوه الاعظمية
 كثيرة الا ان اعظم العلة في الاعظمية شيان احدهما اخباره عن المغيبات وثانيهما
 كونه معجزة باقية على مر الدهور كما اشار اليه صاحب البراءة حيث (قال لم
 تقترب بزمان وهى تجربتنا عن المعاد وعن عاد وعن ارم) (دامت لدينا فقاوت
 كل معجزة (من النبيين اذ جاءت ولم تدم) واذا علمت ما تلونا عليك من الكلام
 فلا تلتفت الى ما صدر عن بعض الاوهام (ثم اختلف الناس في وجه اعجازه
 القرآن بسبب الاجماع على انه معجز) وتحقيق الكلام في هذا المقام ان في اعجازه
 مذاهب مختلفة وطرائق متفاوتة فذهب البعض الى ان اعجازه انما هو اشتماله
 على الاخبار عن المغيبات وذهب البعض الى ان اعجازه انما هو البصيرة وهو
 ان الله تعالى صرف هم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها اما بسبب
 قدرتهم او بسلب العلوم التى لا بد منها فى الايمان بمثل القرآن بمعنى انها
 لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت قازا لها الله تعالى وهذا الاخير هو
 المختار وذهب البعض الى ان اعجازه انما هو لسلامته عن الاختلاف
 والتناقض وذهب بعضهم الى ان اعجازه لمخالفة اساليبه اساليب الرسائل
 والخطيب والاشهاد سيما فى المطالع والمقاطع وذهب البعض الى ان القرآن
 معجز باعتبار سلاسته الالفاظ وفصاحتها وبلاغتها لا باعتبار المعنى
 (والعقيدة الصحيحة التى عليها اهل السنة والجماعة ان القرآن معجز لكونه
 فى اعلى طبقات البلاغة لا بصرفه وغيره) على ما ذهب اليه اصحاب
 المال والمذاهب المتفرقة المذكورة ثم مع كونه معجزا بهذا الاعتبار هو
 معجز باعتبار المعنى ايضا كذا ما قاله المولى المصنفك فى شرح البرة (قيل اعلم

مثل يا ايها الناس
 مثل يعلمون يعقلون

ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم بلغت الفا كما بينها الزاهدي في المجتبى بل ثلاثة الاف سوى القرآن كما في الخصائص الكبرى للسيوطي واعظمها القرآن الثابت اعجازه من جهة اللفظ والمعنى كما صرح به الرازي والبيضاوي في سورة يونس عليه السلام انتهى (فان قيل اذا كان القرآن اعظم الآيات كان الملائق لناظم تقديمه على سائر المعجزات تشريفا قلنا المناسب في مقام الاستدلال الترقى من الأدنى الى الأعلى وهو عادة العرب في صفات المدح كقولهم فلان عالم نحري ولان كل واحدة من المعجزات المذكورة سابقا مشهورة مستفيضة منقضية والقرآن العظيم معجزة باقية ولذلك اخره (ولما فرغ من معظم المعجزات شرع في اغرب المعجزات وهو معراجة صلى الله عليه وسلم فقال

﴿ معراجة واقع يقظان في بدن ﴾ بآية ومشاهير ووحدان ﴿

المعراج والعروج هو الارتفاع الى السماء فلا بد هنا من تغليب المعراج على الاسراء او من حذف قيد او معطوف ليصح الكلام يعني معراجة مع الاسراء ومعراجة ومسراة بضم الميم واقع اي ثابت (قوله يقظان صفة مشبهة مثل عطشان غير منصرف حال من ضمير معراجة وكلمة في بمعنى مع وتوين بدن عوض عن المضاف اليه اي مع بدنه (و بآية متعلق بواقع (ومشاهير جمع مشهورة معطوف على آية وهو صوفه مخذوف اي وباحاديث مشاهير وتون للضرورة (قوله ووحدان جمع واحد كراكب وركبان والناسم رحمه الله لاحظ الترتيب في الدليل دون المدلول وافراد الدليل القطعي وجميع الدليل الظني اشارة الى ان الدليل القطعي يثبت المدعى به وان كان فردا والدليل الظني اذا تعدد وتظاهر يقرب من اليقين * وايضا ان دليل الاسراء وقع في القرآن في موضع واحد فلذلك افردة ودلائل المعراج سواء كانت مشاهير ووحدا وقعت في مواضع كثيرة من الاحاديث ولذلك جمعها (قبل اختلف في معراج النبي صلى الله عليه وسلم انه هل كان في البقعة ام في المنام فعن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت والله ما فقد جسده رسول الله ولكن عرج بروحه وعن معاوية انه عرج بروحه وعن الحسن كان في المنام رؤيا رآها والاكثرون انه كان في البقعة بالجسد الى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب * ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة ثم الى الجنة او العرش او الى طرف العالم بالخبر الواحد فهذا معنى قوله بآية ومشاهير ووحدان قال علي القاري والصحيح انه كان بدنه ووجهه

لا ينجبر دروجه مع انه عرج به سرات متعددة و بهذا يجمع بين روايات
مختلفة واليه اشار الناظم المحقق رحمه الله تعالى بقوله

وقوعه كان تكررأ وقد دفعوا * به تعارض مادل الحديثان *

الضمير في وقوعه راجع الى المعراج السابق والتكرار مصدر كرر على
غير قياس وهو في الاصل ذكر الشيء مرة بعد اخرى لكن اراد به هنا معنى
المفعول اي وقوعه كان مكررا وضمير دفعوا راجع الى اهل الحديث الدال
عليه البيت السابق وضمير به راجع الى الوقوع واراد بالتعارض مطلق
التدافع والتنافي بين الحديثين وهو التعارض الظاهري (واما التعارض الحقيقي
فهو ان يكون النصان متساويين في الذات والصفات وان يقتضي احدهما
بالذات عدم ما يقتضيه الاخر وهنا ليس كذلك كما لا يخفى منه على اهل
الحديث وكلمة ما و صولة وبجالة دل صلتها والعامد مخدوف والالف واللام
في الحديثان للمعهد والتقدير تعارض مادل عليه الحديثان المعهودان بين اهل
الحديث وذاك الحديثان حديث ابن صمصمة وحديث ابي ذر رضي الله
عنهما دل حديث ابن صمصمة على انه كان في الحطيم وحديث ابي ذر على
انه كان من بيته فجمعها بعضهم بانه قد تكرر والاول كان في المنام كما ينبغي
اول حديث ابن صمصمة والثاني كان في اليقظة كما يدل عليه حديث ابي ذر
ومنهم من قال بتكرر وقوعه مرة من مكة الى السماء كما في حديث ابن صمصمة
ومرة منها الى بيت المقدس ثم الى السماء وهو المشهور المذكور في القران
العظيم وظاهر لفظ الناظم يساعد لهذا (وتفصيل قصته المعراج يطلب في
كتب السير لا هل الاحتياج) ولما اثبت الناظم نبوة نبينا عليه السلام بالدلائل
الواضحة من انواع معجزاته شرع في رد المنكرين نبوته عليه السلام من
اليهود واضرابهم اللئام مشيرا الى رد ما تمسكوا به في ذلك فقال

ودينه ناسخ الاديان اجها * ولم يكن نسخها جهلا اديان

الدين لغة الجزاء ومنه قوله تعالى (مآلث يوم الدين) وغير ذلك مما ذكر
في القران مقارنا باليوم واصطلاحاً هو الشرع المبسوث به النبي الكريم
من طرف المولى الرحيم وضميره راجع الى الرسول العظيم وهو مبتداء وقوله
ناسخ الاديان خبره والاسناد مجازي والناسخ حقيقة هو الشارع واجهها
بالمجر تأكيده للاديان اي دين رسولنا عليه السلام ناسخ احكام جميع الاديان
اما كلا او بعضها النسخ في اللغة الازالة والنقل والنسخ في الاحكام ابطال
اسلامهم المتقدم (بمناخر وقيل هو ان يرد دليل شرعي من اخبار عن دال شرعي

اخر مقتضيا خلاف حكمه فهو تبديل بالنظر الى علمنا وبيان لمدة الحكم بالنظر الى علمه تعالى واما النسخ في الاديان فهو ورود شرع مؤخر عن الشرع السابق يقتضي خلافه وحكم هذا النسخ العمل بالشرع الثاني وهجر الاول وجواز هذا النسخ متفق عليه بل هو اصل شرعنا لان شرع نبينا باق الى يوم القيمة ناسخ لما قبله من الشرايع والاديان فيكون القائل بشرعه عليه السلام ونبوته قائلا بالنسخ لا محالة وقد ذهبت كثير من المنكرين انبوة نبينا صلى الله عليه وسلم كاليهود واضرابهم الى انكار النسخ في الاحكام الشرعية وامتنعوا من تصديقه عليه السلام لما تضمنت شريعته المطهرة من نسخ بعض احكام شرعية موسى عليه السلام (وزعموا ان النسخ محال فقلوه فلم يكن نسخها جهلا لديان اشارة الى رد ما تمسكوا به في ذلك وهو ان ثبوت نبوته عليه السلام يستلزم انتفاء بعض شرايع من قبله وانه بطواليلزم الجهل على الشارع او البدء فيما شرع به وكلاهما محالان عليه تعالى وذلك لان حكمه يشتمل على مصلحة البتة فاما ان لا يعلم هو فوات تلك المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم الجهل او علم لكن راي رعايتها اولائهم اهملها ثانيا لا بسبب فيلزم البدء فهو استصواب سيء علم بعد ان لم يعلم (وقيل ظهور الرأى بعد ان لم يكن هذا حاصل تمسكهم عقلا واما حاصل رد الناظم وتحقيقه فهو ان تكليفه تعالى اما تكون بنى واما شر بنى فالاول يتبدل بحسب تبدل المتعلقات في الاوقات المختلفة او الحكم ومصالح لا تخصي وذلك كما في النطفة فان الامر التكويني يتعلق بها اولائهم يتبدل الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم الى كسوتها لحما ثم الى خلق اخر فتبارك الله احسن الخالقين) وكما ان كل مرتبة منها ناسخة للاولى ولا نسبة للاخرى الى ان يجد كمالها ولم يلزم منه جهل المكون اصلا فكذلك الثاني اعني التكليف الشرعي يتبدل بحسب تبدل متعلقاته من الاشخاص والافعال في الاوقات المختلفة او الحكم ومصالح من شرع الى شرع الى ان يبلغ غايته وهي دين الاسلام فلا جهل فيه لحكم الديان (واما تمسكهم نقلا فهو وانهم ادعوا ان موسى عليه السلام نص ان شرعته لا تنسخ فنقول هذا النقل منهم كذب ودور لاشك في بطلانه اذ لو كان حقا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ولا على يد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كما لم تظهر ولا تظهر على يد احد الى يوم القيامة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم لانه قال لاني بعدى فانكار اليهود النسخ كان حسدا وعنادا وسترا للحق الصريح كما ستروا نص موسى بن عمران بنسخ تورانه عنادا وحسدا كما اشار اليه الناظم رحمه الله بقوله

وفي النهاية لابن الاثير البدء
استصواب شيء علم بعد ان
لم يعلم وذلك على الله غير
جائز

* وربما نص لكن مارووا احدا * بنسخ تورية موسى ابن عمر ان *

الوار اعطى جملة على جملة ونظير هذا قدم مراراً ورب حرف خافض يختص بنكرة ويشدد ويخفف ويدخل عليه ما وهى كلمة تكفه عن عمل الجر فتجوز دخوله على الفعل وحته ان يدخل على الماضى واما قوله تعالى (ربما يود الذين كفروا) فلان المترقب فى اخبار الله تعالى كالماضى وتحققه ومعنى التقليل هنا الايدان بان نص موسى عليه السلام بنسخ توراته كان فى مدة قليلة ويفهم من ذلك ان النسخ كان فى بعض الاحكام لافى كله (قوله نص فعل ماض فاعله قوله الاتى موسى بن عمر ان وما وقع بينهما جملة معترضة سبقت لدفع سؤال وسبأنى تقريره ومن جعل مانص ضمير اراجعا الى موسى او الى الله تعالى فقد غلط فتأمل وضمير روى راجع الى اصحاب موسى عليه السلام قوله بنسخ توراته تركيب اضافى متعلق بنص والنسخ مصدر مبنى للمفعول بحذف مضافين اى بمنسوخية بعض احكام توراته والضمير المجرور راجع الى موسى بن عمر ان لانه مقدم معنى فلا يلزم الاضمار قبل الذكر مطلقاً ومن حذف الضمير و اضاف التورية الى موسى وقال اثبات همزة ابن للضرورة فقد غلط ايضا وبعد هذه الغلطات شنع على المولى الخيالى تشنيعات لا وجه لاسوى تسويد وجه الورق وتحريك سلسلة عجيبة من الحق والحق وهذا البيت اشارة الى رد تمسك من انكر نسخ الاحكام نقلاً كما ان البيت الاول اشارة الى رد تمسكهم عقلاً فحاصل الرد ان قولهم بان موسى عليه السلام نص ان شريعته كذب لاشك فى بطلانه اذ لو كان حقاً لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام بل ربما نقول ان موسى عليه السلام نص بمنسوخية بعض احكام التورية لكن اصحابه مارووا اذ لك حسداً وعناداً هذا (وقال المولى الخيالى هذا البيت جواب عما يتوهم من ان دين عيسى عليه السلام لو كان مما ينسخ لوجب النص به وتعليمه لاصحابه والجواب بان التنصيص بنسخ الاديان لا يجب على الانبياء اذ بما يفضى ذلك الى قلق واضطراب فى عقائد الامم او يكتفى فى ذلك بدلالة الحال كافي مواعدة موسى عليه السلام ثلاثين ليلة اولاً ثم امره باتمامها بعشر بعدها ولو سلم فيجوز ان يقع النص من ابن عمر ان لكنهم يخفون ذلك حسداً من عند انفسهم كما اشار اليه المحقق انتهى فتأمل فى البيان ان كنت من اهل البيان (وليس الخبر كالعيان) ثم اعلم ان شرايع من قبلنا من الانبياء صلوات الله عليهم وعلى نبينا نلزمنا اقتداً وعملاً الا ثبت نسخها لقوله تعالى

اولئك الذين هداهم الله فبهمدهم اقتده امر الله تعالى نبيه ان يقتدى بهديهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع (فائدة) قيل واما الاحكام التي لم يطرق ولم يقع فيها نسخ في جميع الاديان فستة انواع الاول حفظ الدين فكل ملة كلف اهلها بتوحيد الله تعالى الثاني حفظ النفوس فحرم القتل بغير حق شرعى في كل ملة (والثالث حفظ العقل الذى هو ملاك الدين والدنيا وقطب دائرة الخيرات) والرابع حفظ النسب (والخامس حفظ المال الذى قوام الحياة) والسادس حفظ الاعراض التى فيها صيانة الدين والدنيا وقد نظم الجزايرى هذه الانواع الستة في منظومته حيث قال (قد اجمع الانبياء والرسل قاطبة على الديانة بالتوحيد في المال) (وحفظ نفس ومال معهما نسب وحفظ عقل وعرض غير مبتذل) وقال البيضاوى في الغاية القصوى الاشياء التى يجب حفظها في جميع الاديان خمسة وهى حفظ الدين (والنفس) والعقل (والنسل) المال وانتهى ولما فرغ الناظم من اثبات نبوة الانبياء عموما وخصوصا شرع في بيان عصمتهم فقال

الانبياء بريئون اتفاقا عن * كفر وكذب وعن فسق باعلان *
الانبياء جمع نبي جمع تكسير كالانصباء جمع نصيب وهو مبتداء وبريئون جمع برئ جمع سالم خبره وهو مأخوذ من برى من العيب براءة فاستعمله بمن غير صحيح (قوله اتفاقا مفعول مطلق لفعل محذوف اى اتفق العلماء في براءة الانبياء) وعن متعلق بقوله بريئون وكذب عطف على كفر وعن الثانية مثل الاولى واراد بالفسق مطلق الذنب الشامل للكفر والكذب على ما سياتى بيانه وباعلان متعلق بالفسق والمراد بالاعلان اظهار الكفر والكذب عند خوف الهلاك ويسمى هذا تقية وهو جائز عند الشيعة الشيعية ولا يصر خلافهم اتفاق المسلمين (ثم اعلم ان الكلام في عصمة الانبياء في موضعين احدهما قبل النبوة وثانيهما بعدها وهو المراد في كلام الناظم بقرينة انه اورد بحث عصمتهم بعد اثبات نبوتهم وايضا يشير اليه تعبيره بالانبياء لكنهم معصومون من الكفر عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها بالاجماع) ونقل ذلك عن الفتازنى وغيره من الموثوقين (وقال الامام السنوسى في شرح الجزايرية واما تعمد الكذب في الاحكام بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من ذلك لان المعجزة دلت على صدقهم فيما يلفو عن الله تعالى فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على صدقهم واما جواز صدور الكذب منهم في الاحكام غلطا او نسيانا فنهى الاستناد وطائفة

وكثيرة من اصحابنا لما فيه من مناقصة دلالة المعجزة القاطعة وجوز القاضي وقال المعجزة انما دلت على صدقهم فيما صدر عنهم قصدا واعتقادا انتهى والناظم المحقق لما لم يعتبر ولم يعتد مذهب القاضي ولم يقيد الكذب بالعمد ولا بكونه متعلقا بامر التبليغ جعل هذا الحكم اتفاقا او اراد بالاتفاق اتفاق المحققين المعتبرين من الفقهاء والمتكلمين ثم اصل الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة وهذا المعنى ليس مراد ههنا لئلا يلزم التكرار بل اراد به ذنبا شاملا للكفر والكذب وسماه فسقا اذا اطلاق الفسق على الكفر والكذب شايخ في القرآن اما الاول فقوله تعالى (ان كان مؤمنا كن كان فاسقا لا يستوون) واما الثاني فقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وقوله تعالى (ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون) ثم قيد الفسق بالاعلان اشارة الى انهم معصومون عن الكفر والكذب سواء كانوا مطلعين او مقيدين بالاعلان وقد سبق معنى الاعلان ويحتمل ان الناظم المحقق اراد بالفسق هنا تعمد الصغار الغير المنفردة وبالاعلان العمل جهرا فيكون الاتفاق على هذا اتفاق الاكثر كما اشار اليه بقوله وعن كبار عمدا عند اكثرنا فتعمر الصغار الجهرية يلحق بالكبار كذا قاله شارح عقيدة الطحاوي فشمّل هذا البيت اربعة احكام من عصمة الانبياء عليهم السلام كل واحد منها اتفاقية (والحكم الاول ان الانبياء كلهم بريئون عن الكفر عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها بالاجماع) والثاني انهم بريئون عن الكذب ايضا بالاجماع (والثالث انهم بريئون عنهما معا او منفردا باعلان بالاتفاق او انهم بريئون عن قصد الصغار الغير المنفردة جهرا باتفاق الاكثر خذ هذا البيان وكن من الشاكرين وان صدر من قائل حقير لا يكاد يبين وذكر المحقق في عصمة الانبياء عليهم السلام ستة من الاحكام كلها اتفاقية عند العلماء الاعلام وقد سبق اربعة منها وبقي اثنان فاشار اليهما بقوله

❖ وعن كبار عمدا عند اكثرنا ❖ وخسة مثل تطفيف باوزان ❖

قوله عن كبار عطف على قوله عن كفر على الارجح فيكون هذان الحكمان داخلين تحت الاتفاق اما الاول اعني عصمة الانبياء عن الكبار عمدا فلان الجمهور من المحققين منعوا ذلك واما الختوية المجوزون للكبار عن الانبياء فلا اعتداد بمذهبهم كذا قاله بهاء الدين في شرح الفقه

الأكبر وأما صدور الكبار عنهم في سبيل السهو والنسيان فلا كثرون على جوازهم والمختار امتناعه أيضا (وأما الحكم الثاني اعني عصمتهم من الصفات الدالة على العصمة سواء كان عمدا أو سهوا أو نسيانا كسرقة لقمة وتطفيف حبة فقد اتفقوا على امتناع صدورها عنهم) فقوله وعصمة عطف على المقيد مجردا عن قيده فتأمل (وقال ابن الهمام المختار أي لجمهور أهل السنة العصمة عنهما أي عن الكبار والصغار إلا الصغار الغير المنفرة خطاء وسهوا ومن أهل السنة من منع السهو عليهم والأصح جواز السهو في الأفعال) والحاصل أن أحدا من أهل السنة لم يجوز ارتكاب المنهي عنهم عن قصد ولكن بطريق السهو والنسيان ويسمى هذا ذلة (وقال القونوي اختلف الناس في كيفية العصمة فقال بعضهم هي محض فضل الله تعالى بحيث لا اختيار للعبد فيه وذلك إما بخلقهم على طبع يخالف غيرهم بحيث لا يميلون إلى المعصية ولا ينفرون عن الطاعة كطبع الملائكة وأما بصرف همهم عن السيئات وجذبهم إلى الطاعات جبرا من الله تعالى بعد أن أودع في طبائعهم ما في طبائع البشر) وقال بعضهم العصمة فضل من الله تعالى ولطف ولكن على وجه يبقى اختيارهم بعد العصمة في الأقدام على الطاعة والامتناع عن المعصية وإليه ماله الشيخ أبو المنصور الساتري حيث قال العصمة لا تزال المحنة أي الابتلاء والامتحان يعني لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء والاختيار (وأدلة عصمتهم مذكورة في المطولات) فائدة (يقال في الأنبياء معصومون) وفي الأولياء محفوظون لفرق دقيق بينهما وهو أن العصمة لغة المنع والحماية وسرقا أن لا يخلق الله تعالى في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره والحفظ توفيق الله تعالى للتوبة كلما اذنب فيقال الأولياء محفوظون بمعنى أنهم إذا اذنبوا وفقهم الله للتوبة فلا يمتنع وقوع الذنب منهم ويقال أيضا للأنبياء آمنون لا آمنون بل خائفون منه تعالى أكثر من غيرهم لأنهم أعرف بماله من صفات الجلال كذا قالوا وما نقل عن الأنبياء مما يشهر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الأحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصروف عن ظاهره إن أمكن والأصح حمل على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة وإلى هذا أشار الناظم المحقق رحمه الله تعالى بقوله

❖ بأول القصص الحاكي لذنوبهم ❖ بانه قبل وحى اونسيمان ❖

يأول بالبناء المفعول من التأويل وهو صرف الكلام الى بعض احتمالاته بدليل دعا اليه
 اصله من الاول وهو الرجوع والانصراف (والقصص مصدر قولك قصصت
 الحديث اقصد قصا وقصصا وقد يجئ اسما بمعنى الخبر الذي اتصل به بضم
 نحو قوله تعالى (لقد كان في قصصهم عبرة لاولى الالباب) وقوله تعالى
 (فلما جاءه وقص عليه القصص) وهو المراد في هذا البيت ويشتمل للقصص الواقع
 في القران وغيره من الاحاديث والاخبار قوله الحاكي صفة القصص بمعنى
 النبي اي الخبر النبي والمشرع بذبهم وجعل الحاكي بمعنى المحكي ليس بشئ
 لانه موهم نقصان في شان الانبياء عليهم السلام فتأمل و اراد بالذنب ما كان
 في صورة الذنب (والباء في قوله بانه متعلق بقوله يؤل بحذف المضاف
 والضمير راجع الى الذنب اي بان صدور الذنب كان قبل وصيهم (قوله
 اونسيمان قيل عطف على قوله بانه اي يؤل بان صدوره كان بطريق النسيان
 (هذا البيت جواب عما استدل الخصم على مذهبه كان قائلا قال ان
 اقصيص الانبياء التي نقلت في كتاب الله تعالى وفي احاديث رسول الله
 تشعر بصدور الذنب عنهم حال النبوة فاشار الناظم المحقق الى الجواب
 اجمالا بان ما نقل احاداً مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب
 محمول على السهو والنسيان او على ترك الاولى وكونه قبل البعثة او غير
 ذلك من المحامل والتأويلات والله اعلم بحقيقة الحالات (واما الجواب التفصيلي
 فذكر في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب فن اراد الاطلاع
 على التفصيل فليراجع الى المطولات وفي كتاب التعرف لمذهب
 التصوف قال الجنيد والثوري وغيرهما من الكبار رحمهم الله تعالى ان
 ما جرى على الانبياء عليهم السلام انما جرى على ظواهرهم واسرارهم مستوفاة
 بمشاهدات الحق (واستدلوا على ذلك بقوله تعالى (فتسمى وام نجده عزم)
 قالوا ولا تصح الاعمال حتى تتقدمها العقود والنيات فلا عقد له ولا نيته
 فليس بفعل وقد نفى الله ذلك عن ادم عليه السلام بقوله (فتسمى وام نجده
 له عزم) وقالوا ومما تبات الحق لهم عليها انما جاءت علما للاخبار ليعلموا
 عند اتيانهم المعاصي مواضع الاستغفار انتهى (تمة) اعلم ان الانبياء عليهم السلام
 كما انهم معصومون عن العصيان والفضلال منزهون عن العزل والانزال عن
 مرتبة النبوة والكمال وقد حكى شارح الطوابع فيه اجماع الامة بخلاف
 حال الاولياء فانه قد يسلب منه الولاية كما يسلب الايمان من المؤمن في الخاتمة

والغاية نُسئل العفو والمغفرة (وايضا لا يبطل رسالتهم بموتهم لبقاء الاحكام التي جاؤا بها بعدهم ووجوب اتباع ذلك والمنقطع بموتهم وجوب التبليغ منهم وتكليفهم بما لا كفوا قاله في المواهب الفتحية وقال بعض الافاضل رسالة الرسل ونبوة الانبياء بعد موتهم اهم في حال الحياة لا يبطل بموتهم لان هذا الوصف مضاف الى اراحهم في الحقيقة وارواحهم بقية فيبقى الوصف ببقائهم واولاه لما صح ايمان من اسلم الا ن فتأمل (وقال الاشعري يبطل رسالتهم بموتهم لكن يبقى حكمها وحكم الشيء يقوم مقام ذلك الشيء انتهى * ووجه قول الاشعري مذكور في المطولات ولما فرع من عصمة الانبياء عليهم السلام * شرع في تفضيلهم على الملائكة فقال

وَاللَّيْبِينَ رَجَّحَ عَلَى مَلِكٍ * تَعْلِيمٌ عِلْمٌ وَتَكْرِيمٌ يَدْلَانِ *

وقوله لليبين خبر مقدم ورجحان مبتداء مؤخر و اراد بالرجحان الاكثية ثوابا وعملا وكرامة عند الله تعالى كذا قالوا وملك اصله مالاك بتقديم الهمزة ثم قلب قلب مكان فصار ملاك ثم حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال فيكون الالوكة وهي الرسالة واذا جمع ردت الهمزة فيقال الملائكة سموا بها لانهم رسائل بين الله وبين الناس و اراد بالملك الجنس الشامل للعلوي والسفلي والعوام والخواص (قوله تعليم مصدر مضاف الى مفعوله اي تعليم الانبياء علم الملائكة وهو مبتداء وتكريم بالرفع عطف عليه وتنوينه عوض عن المضاف اليه اي تكريم الله اياهم وجملة يدلان خبر المبتداء اي هما يدلان على ذلك الرجحان والمصراع الثاني اشارة الى دليل الحكم السابق اعني كل نبي من الانبياء افضل واكثر ثوابا من كل ملك (ووجوه الافضلية كثيرة بعضها نقالية وبعضها عقلية فقد اشار الناظم (بقوله تعليم علم وتكريم الى بعض الوجوه النقالية منها ان آدم عليه السلام اعلم من الملائكة ومعلم لهم لانه انبأهم بالاسماء كلها وبما علمه الله تعالى من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وايضا العالم افضل من غيره لقوله تعالى (والذين اوتوا العلم درجات وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ومنها ان تعالى امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام بقوله (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم) فلا شك ان سجد المأمور به كان سجد خدمة وتكريم لا سجد عبادة اذ لا تكون العبادة الا لله فلو لم يكن ادم عليه السلام افضل من الملائكة لما امرهم بالسجود له لان الله تعالى حكيم فلا

يأمر الأفاضل بخدمة المفضل ومنها قوله تعالى (ولقد كرّمنا بني آدم) فان التكريم المطلق لواحد من الاجناس تدل على افضليته من غيره (فهذه الوجوه الثلاثة مفهومة من صريح قول الناظم رحمه الله (الاول من لفظ تعليم والثاني والثالث من لفظ تكريم وباقي الوجوه من العقلية والنقلية مع متعلقاتها مذكورة في المطولات) ثم علم ان علم العقائد اعنى اصول الدين علم يبحث فيه عما يجب به الاعتقاد وهو على قسمين قسم يقدر الجاهل به في الايمان كعرفة الله تعالى وصفاته الشريفة والسلبية والرسالة واليوة وامور الآخرة وقسم لا يضر الجاهل به في الايمان كتفضيل الانبياء على الملائكة فقد ذكر السبكي في تأليف له لو مكث الانسان مدة عمره لم يخطر بباله تفضيل النبي على الملك لم يسأله الله تعالى عنه يوم القيمة انتهى (قال بعض الافاضل محل الخلاف والنزاع في هذه المسئلة غير نبينا صلى الله عليه وسلم فانه افضل خلق الله اجمعين باجماع علماء الدين كما اشار اليه صاحب البردة حيث قال (فبلغ العلم فيه انه بشر * وانه خير خلق الله كلهم) وذكر صاحب المطالب الوفية في هذا المبحث ستة اقوال (الاول وهو المشهور عند الجمهور ان الانبياء عليهم السلام افضل من جميع الملائكة) والثاني وهو قول القاضي ابو بكر الباقلاني وابي عبد الله الحلي والامام الرازي ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء غير نبينا صلى الله عليه وسلم فانه افضل من جميع الخلق باجماع * والثالث الوقف في هذه المسئلة وعدم التكلم فيها شيء بحيث ان سئل احد يقول لا ادري هل الانبياء افضل ام الملائكة (والرابع السكوت عنها فلا ينطبق بشيء مع اعتقاد ما أدى اليه الدليل من غير ان يظهر شيئاً بلسانه) والخامس ان الانبياء افضل من الملائكة باعتبار النبوة لا باعتبار البشرية والسادس قول الفر بن عبد السلام ان ارواح الانبياء عليهم السلام افضل من اجساد الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهو قريب من القول الخامس انتهى ملخصاً (ومال المولى الخبالي ثم الانصاف ان الافضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش ظاهرة في الملائكة واما الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى فعلها عنده ولا طريق لنا الى الجزم بها فليتدبر انتهى اقول يؤيد قول الخبالي ما ذكر في كتاب التعرف حيث قال سكنت الجمهور منهم اى من المتصوفة عن تفضيل الرسل على الملائكة وتفضيل الملائكة على الرسل وقالوا الفضل لمن فضله الله عز وجل ليس ذلك بالجمهور

ولا بالعمل ولم يروا احد الامر ين اوجب من الاخر بمبر ولا عقل انتهى
وقد كان ظهور الكرامة على يد الاولياء اثر من آثار حقيقة نبوة الانبياء ذكر
الناظم بحث كرامات الاولياء عقيب نبوات الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال

❖ وَلَوْلَى كَرَامَاتُ كَمَا نَقَلْتُ ❖ عَنْ أَصْفٍ وَابْنِ الدَّرْدَاءِ سَلْمَانَ ❖

الولى هو العارف بالله حسب ما يمكن معرفة الذات والصفات المواظب على
الطاعات والمجتنب عن السيئات المعروض عن الانهماك في اللذات والشهوات المدبر
عن الدنيا المقبل على العقبى المديم على ذكر المولى وفي شرح رسالة
القشيري الولى من توات طاعاته من غير تخلل معصية وهو قريب من المعنى
الاول وقيل الولى ضد العدو اصله من الولى بمعنى القرب والدنو فيحتمل
ان الولى سمي به لقربه من آثار رحمة الله تعالى كما في قوله تعالى اوائك المقربون
في جنات النعيم قال الامام السنوسى نقلا من شرح الارشاد للولى اربعة شروط
(احدها ان يكون طارفا باصول الدين حتى يدرك بين الخلق والخالق وبين النبي
والمدعى) الثانى ان يكون عالما باحكام الشريعة نقلا وفهما ليكتفى بنظره عن
التقليد في الاحكام الشرعية كما اكتفى عن ذلك في اصول التوحيد فلو اذهب
الله علماء اهل الارض لوجد عنده ما كان عندهم ولا قام قواعد الاسلام
من اولها الى اخرها (الثالث ان يتخلق بالخلق المحمود الذى يدل
عليه الشرع والعقل) الرابع ان يلزم الخوف ابدا سرمداً انتهى واراد
الناظم بالولى الجنس (ثم الكرامات جميع الكرامة وهى امر حارق للعادة مقرون
بالمعرفة والطاعة خال عن دعوى النبوة وبه فارق المعجزة لان شرط المعجزة
دعوى النبوة بخلاف الكرامة حيث يقر صاحبها بالمتابعة فان الولى يخرج
بدعوى النبوة عن الاسلام فضلا عن الولاية وبهذا تبين ان كل كرامة الولى
تكون معجزة متبوعة من نبي ويؤيد هذا ظاهر كلام الامام فى الفقه الاكبر وعليه
الجمهور (وقال) الامام القشيري ومن تبعه كابن السبكي ان ما هو من المعجزات
الكبار كاحياء الموتى وقلب العصا حية وانشقاق القمر واشباع الجمع من
الطعام القليل وخروج الماء من بين الاصابع لا يمكن اجراؤه بطريق الكرامة
للولى كذا قالوا (حاصل هذه) المسئلة الذى فى عبارة الناظم ان ظهور
انواع الكرامات وخوارق العادات ثابت للاولياء الكرام من الصالحاء الفخام
غير مختصة بامة نبينا عليه السلام كما اشار اليه بقوله كما نقلت عن عاصف اى

نقلت تلك الكرامات في القرآن العظيم وفي حديث الرسول الكريم (أما الأول
فكقصة آصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام أتى بعرش بلقيس من
ناحية اليمن طرفه عين وذلك قوله تعالى (أنا أتيك به قبل أن يرتد إليك
طرفك) وكذلك قصة أصحاب الكهف ومريم (وأما) الثاني فهو ما روى
أنه كانت بين يدي سلمان وأبي الدرداء قصة فسبحت وسمعت تسبحها
(وايضا) يجوز وقوع الكرامة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وبمده
كما أشار إليه الناظم بقوله

❖ وصد سارية الفاروق عن جبل ❖ والبعث بينهما في القدر شهران ❖

الواو لمطف جلة على جلة وصد بالرفع مبتداء خبره محذوف وهو مصدر
صدّه عن الأمر منه وصرفه من باب ردّ يمدى الى مفعولين أولهما بنفسه
وثانيهما بالحرف وهو مضاف الى فاعله وهو سارية غير منصرف للتأنيث
اللفظي والعلمية وإضافة سارية الى الفاروق لادنى ملازمة لانه كأنه كان
أمير جيشه ومفعول المصدر محذوف فتقدير الكلام ومن كرامات الأوليا
صد سارية الفاروق جيشه عن وراء جبل ومن قال انه مضاف الى
مفعوله والفاروق فاعله لم يصب لان فاعل الصد والمنع هو سارية لا الفاروق
بل المفهوم من كلام الفاروق الاقبال الى الجبل اذ معنى قوله يا سارية الجبل الجبل
الزم الجبل واحذر من ورائه هكذا فسرّه صاحب التمهيد (فان قيل الصد ليس
بكرامة لانها لا بد وان يكون امرا خارقا للعادة والصد ليس كذلك) قلنا هنا
تسامح في العبارة اذ الناظم ذكر السبب وهو الصد والمنع و اراد المسبب وهو
سماع سارية صوت الفاروق وهذا السماع كرامة لعمري رضي الله تعالى عنه وان
صدر من سارية قال صاحب التمهيد قيل هذه الكرامة مشتملة على ثلاث كرامات
رؤية عمر جيشه بها وند وبلوغ صوته الى سارية وسماع سارية وهو أمير الجيش
صوته والواو في قوله والبعث المحال اذا عرفت ما حررناه لك في هذا المقام
فلا تلتفت الى ما صدر عن بعض الانام قال علي القاري وفي هذه المسئلة
خلاف المتصلة في منهم جوازها مطلقا مملين بان في جوازها وقوع الاشتباه
بين المعجزة وغيرها وخلاف الاستناد ابي اسحق الاسفرائني في بعضها حيث قال
كل ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة الاولى (واجيب بان المعجزة
شرطها دعوى النبوة بخلاف الكرامة انتهى فلا يلزم وقوع الاشتباه منهما
(ثم اعلم ان حصول الكرامة لاولي مختص بايام التكليف كما قال الشيخ العلامة

ابو الحسن سراج الدين في بدأ الامالى (كرامات الولي بدار دنيا * لها كون
فهم اهل النوال) وقال الشارح جلال الدين البخارى التقييد بدار الدنيا لان
در العقبى محل كرامة جميع المؤمنين قال (في رسالة القشيري ولا بد ان يكون
الكرامة فعلا خارقا لاعادة في ايام التكليف انتهى وقال شارحه القاضي ذكريا
لا في الايام الآخرة لانها ليست دار تكليف وقال الامام السنوسي وزاد
بعضهم في تفسير المعجزة قيدا اخر وهو ان يكون في زمن التكليف لان ما يقع
في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة انتهى واذا اعتبر هذا القيد في المعجزة
ففي الكرامة يكون بطريق الاولى (وقالوا لا يبلغ الولي درجه النبي لان التابع
لا يبلغ مرتبة المتبوع فيكون للنبي فضل على الولي (وزعم قوم ان مرتبة الولي
مطلقة قد تكون افضل من مرتبة النبوة لان الاول معاملة مع الحق والثاني
معاملة مع الخلق (وزعم اخرون ان مرتبة ولاية النبي افضل من مرتبة نبوته
فالناظم اراد الاشارة الى رد هذين القولين

❦ فضل النبي جلي بل نبوته ❦ فاقت ولأية في قول اخوان ❦

قد مر معنى النبي والولي (وكذا معنى النبوة والولاية واراد بالنبي هنا
الجنس ومن خص هذا الحكم بنبينا صلى الله عليه وسلم لم يصب اذ سبق من
الناظم رحمه الله بيان فضله عليه السلام ومعنى جلي واضح اى فضل جميع
الانبياء على جميع الاولياء واضح لكل احد ثابت من الازل الى الابد بل
صرح النسفي في عمدته ان نبيا واحدا افضل من جميع الاولياء (وذلك)
لان الولي تابع للنبي ولا يكون التابع اعلى رتبة من المتبوع ولان النبي معصوم
مأمون العاقبة (والولي) يجب ان يكون خائفا عن الخاتمة (ولان) النبي مكرم
بالوحي ومشاهدة الملائكة الكرام ومأمور بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد
الاتصاف بكمالات الاولياء العظام فانقل عن بعض الكراميته من جواز كون
الولي افضل من النبي كفرو ضلالة والحاد جهالة نعم تدقق تردد في ان مرتبة النبوة
افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي
الذي ليس نبي ففهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل لا غير وهو بعد انكمال
ومنهم من قال بالثاني زعم بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه
وكرامة عنده والنبوة عبارة عن سفارة بينه وبين عبده في تبليغ احكامه اليه
والقيام بخدمته متعلق بمصطفاه العبد وقاموا الغائب على الشاهد والخالق على
المخلوق فانهم شبهوا الولي بمحمد صلى الله عليه وآله والنبي بالوزير في قيام امر الملك

(والناظم) المحقق رحمه الله تعالى ذهب الى القول الاول الذي هو المعتمد والمقول حيث قال في قول اخوان (والمراد) بالاخوان هم الذين ذهبوا الى القول الاول وكلمة بل هذا الانتقال من حكم الى حكم لا للاضراب والترقي ويمكن جعلها للترقي بادنى تصرف في العبارة هو ان يقال اذا كان فضل النبي على الولي واضحا كان فضل النبوة على الولاية التي كانت معها فنبوته مبتداء والضمير المجرور راجع الى النبي وقوله فاقت اي علت من قولهم فاقت الرجل اصحابه اذا علاهم بالشرف خبر المبتداء (قوله) ولايته فاقت وضميره راجع الى النبي (قال) المولى الخيالي ويمكن ان يكون خبر نبوته محذوفا وفاعل فاقت لفظ ولايته والمعنى ان فضل النبي جلي بل نبوته ايضا جليلة حال كون ولايته فائقة عليها فهو اشارة منه مانقل عن بعض العارفين من ان مرتبة ولاية النبي عليه السلام افضل من نبوته وعلبك الاختيار (ثم الاختيار انتهى) (اقول) لما كان هذا الاحتمال بعيدا عن ارباب الكمال (فوض الى الوجدان والاختيار حتى يظهر لك الترجيح والاختيار) (ولما فرغ) من فضيلة النبي على الولي شرع في افضلية بعض الاولياء على بعض منها فقال

❦ وَاَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ أَبُو بَكْرٍ لِتَصَدِّقِهِ مِنْ قَبْلِ اقْرَانِ ❦

افضل الناس مبتداء وابوبكر خبر اي اكثرهم ثوابا واعلاهم مقاما ابوبكر رضي الله عنه وكان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبدا لله واسم ابيه ابو قحافة ولقبه النبي عليه السلام بالصديق لانه صدقه في النبوة من غير تلغم وفي المعراج بالتردد (فقول الناظم لتصديقه من قبل اقران استدلال على افضليته بوجهين) (الاول انه اول من صدق النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على زيادة ايقانه وكال ايمانه ولذلك جعله عليه السلام خليفة في قيام الصلوة التي هي عمدة احكام الاسلام (قال على القاري واول ما يستدل به على افضل الصديق في مقام التحقيق نصبه عليه السلام لامامة الانام مدة مرضه في الاليالي والايام انتهى) (والثاني) انه اسلم قبل جميع الاقران اي جميع الناس على ما عليه الاكثرون وصرح به حسان بن ثابت وانشده على رؤس الشهداء ولم يذكر عليه احد وبؤيده قوله عليه السلام ابن مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهازني بماله واوساني بنفسه وجاهد معي ساعة لحوف (قال) على القاري واختلف في اول من آمن من الصحابة فقبل على قوله (سبقتم الى الاسلام طرا)

(غلاما بلغت آوان حلى) وهذا دليل لأصحابنا ان اسلام الصبي صحيح خلافا
لشافعي وقد ثبت انه عليه السلام دعا عليا الى الاسلام وهو ابن سبع سنين
وقيل ابوبكر رضى الله عنه وقيل خديجة وقيل زيد وجميع بانه من الرجال
ابوبكر ومن الصبيان على ومن النساء خديجة ومن المولى زيد (ثم قيل) الهبة
بايمان ابى بكر رضى الله عنه اذ لا رتبة للصبي والمرأة والعتيق عند الناس
انتهى (وايضا لا شك ان ايمان البالغ الصادر عن استدلال افضل من ايمان
الصبي) وايضا ان ابابكر كان مشتهرا بين الناس ومحترما غاية الاحترام وكان
نافذ القول والكلام فحصل بسبب اسلامه قوة عظيمة في الاسلام الايرا انه
لما اسلم اشتغل بالدعا والتضرع الى الله فاسلم ببركة دعائه على يده عثمان
بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون الى غير
ذلك فكان اسلامه افضل من اسلام على كرم الله وجهه (فظهر) مما قررناه
ان ما ذكره الناظم دليل نقلي مستفاد من السنة الا انه ظنى والدليل القطعي
في هذه المسئلة الاجماع ولا عبرة بمخالفة الروافض الذين يزعمون بتفضيل
على على سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كما قاله على القارى وكذلك
قال المولى الخيالى فالاولى فيه الاقتصار على الاجماع المنعقد قبل ظهور
المخالفين ولا تطول بذكره الكتاب انتهى واستدل الاصحاب على ذلك
بالكتاب والسنة والاثار والامارات وكل ذلك مذكورة في المطولات
واجتج المخالف ايضا كذلك والاجوبة مذكورة هنالك وافضل الناس
بعد ابى بكر عمر الفاروق فاشار اليه الناظم بقوله

و بعده عمر الفاروق اذ هو في * اظهار دين رسول خير معوان *

الواو للعطف وبعده منصوب على الظرفية وما مل الظرف محذوف وهو مبتداء
وقوله عمر خبر اى وافضل الناس بعد ابى بكر الصديق عمر الفاروق صفة
عمر ومعنى الفاروق المبالغ في الفرق بين الحق والباطل او بين الموافق
واختلاف في اول من لقبه بذلك ففي تهذيب النووى والرياض لمحب الطبرى
انه عليه السلام لقبه بذلك (وقيل جبر ابل عليه السلام وقيل اهل الكتاب
ذكره ابن الجبير في الفتح البارى واذ في قوله اذ هو تمليل المحكم السابق وضمير
هو مبتداء راجع الى عمر وقوله خير معوان خبره وكلمة في متعلقة بالخبر قدم عليه
للضرورة واظهار مصدر مضاف الى فعله وتنوين رسول الله صلى الله عليه
المضاف اليه اى هو خير معوان في اظهار دين رسول الله صلى الله عليه

وسلم والمعو ان بكسر الميم صيغة المبالغة يقال رجل معوان اي كثير المعونة للناس (ذهب) اهل السنة الى ان الافضل بعد ابي بكر من الاصحاب عمر بن الخطاب واستدلوا عليه بالسنة والاثر والامارة (واما السنة فقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر) واما الاثر فماروى عن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وآله افضل امة النبي بين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان (وعن علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم والله اعلم) واما الامارة فهو ما اشار اليه الناظم من انه خير معوان دين الاسلام في زمن خلافته فتح المشرق وقهر الاكاثرة واخذ الخراج من القياصرة ثل عر وشهم وهدم دولهم والسبي من اموالهم واولادهم وترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل والاحسان على الفقراء والمساكين والعميان مع اعراضه من متاع الدنيا وطيباتها وملازها وشهواتها كذا قاله المولى الخيال رحمه الله (اقول الدليل الواضح في هذا الحكم الاجماع ايضا فتأمل وافضل الناس بعد الفاروق عثمان بن عفان فاشار اليه الناظم رحمه الله بقوله

* وَبَعْدَ ذَلِكَ قَدَافَتِي مَشَائِخُنَا * اِنْ لَا تَرُدُّ فِي تَفْضِيلِ عُثْمَانَ *

الواول عطف جملة على سابقها وبعد منصوب على الظرفية قدم على عامله وهو قوله قد افتي وذلك اشارة الى تفضيل عمر ومشايننا فاعل افتي والفتوى هي الحكم على ظاهر الاشياء قال التفزازاني والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به انتهى يعني قال السعد في شرح العقائد وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي فحسن الظن بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم ذلك وتفويض الحق الى الله هنالك وهكذا قال شارح المواقف وهذا معنى فتوى المشايخ قالوا هذا استدلال اجالي وبه استدلال الناظم المحقق على كون عثمان افضل من علي بن ابي طالب وحاصل استدلاله ان عثمان بن عفان افضل من علي باتفاق السلف الصالحين وحكمهم وفتواهم بانه افضل منه من غير تردد وفي هذا الاستدلال رد على من تردد منهم فيما بينهم او مال الى افضلية علي من عثمان بن عفان رضي الله عنهما (واما الاستدلال تفصيلا فقد قال المولى الخيال ذهب كثير من الاصحاب الى ان الافضل بعد عمر من الصحابة هو عثمان بن عفان وتمسكوا فيه بالاثرو الامارة) واما الاثر فماروى عن ابن عمر كنا نقول رسول الله

حي افضل امة النبي بعده ابوبكر ثم عمر ثم عثمان (واما الامارة في تواتر في عهد خلافته من فتح كثير من البلاد واعلاء لواء الشرع الى السماء واجتماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من تجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بالمجرتين وكونه ختانا للنبي عليه السلام على ابنتين وبلوغه الغاية القصوى في الاستحياء من الشين وقد قال عليه السلام في حقه (عثمان اخي رفيق في الجنة) وقال عليه السلام (الاستحي من يستحي منه ملائكة السماء وقال عليه السلام (انه يدخل الجنة بغير حساب) وافضل الناس بعد عثمان على المرتضى ابن عم المصطفى زوج فاطمة الكبرى واليه اشار الناظم المحقق رحمه الله بقوله

* وبعد ذلك على وهو اقربهم * الى النبي واخطى بين اختان *

بعد منصوب على الظرفية وعامله محذوف مبتداء وذلك اشارة الى عثمان ابن عفان وعلى خبره اي وافضل الناس بعد عثمان على بن ابي طالب باجماع السلف والخلف وان كان مقتضى العقل تفضيل على بن عثمان بل على الثلاثة وذلك الاقتضاء بوجهين (احدهما انه اقرب نسبا الى النبي عليه السلام لانه ابن عمه ابي طالب) والثاني انه افضل الاختان ايضا الا ان عيسى الكونه زوج فاطمة الزهراء افضل الاختان لا يماثله في ذلك احد كيف وقد ولد عنهما الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وريحانتي نبي هذه الامة فاشار الناظم المحقق بقوله وهو اقربهم الى ان الدليل العقلي لا يعتد به عند وجود الدليل النقلى المعارض له وهو اجماع السلف على تفضيل عثمان فيكون قوله وهو اقربهم اه بجملة حالية قيда لهذا الحكم وليس هذا تعليلا لافضلية على ممن بعده كما توهم لان علة افضليته معلومة من الايات السابقة ان يعلم من تفضيل كل من الاربعة على من بعده على الترتيب المذكور تفضيله على سائر الصحابة لان عقاد الاجماع على افضلية الاربعة على سائر الصحابة فمن بعدهم كذا على القارى في شرح بدأ الامالى (قوله) واخطى اسم تفضيل من خطيت المرأة عند زوجها تخطى خطوة بخطوة بالضم والكسر اي سعدت به ودنت من قلبها واحبها وفي حديث عائشة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم في شوال وبني بي في شوال فاي نسائه كان كان اخطى مني اي اقرب اليه مني واسعد به معناه ههنا ان عليا هو اقربهم واسعدهم واحبهم الى النبي صلى الله عليه وسلم بين اختان ومع هذا

كان عثمان بل الثلاثة افضل منه ومن فسر به يكون او فر خطا فيما بين الاختان فقد اوفر في معنى الخطوة فتأمل (ثم قوله الاختان جمع ختن في المختار ختن الرجل عنده زوج ابنته وفي النهاية على ختن رسول الله صلى الله عليه وسلم اى زوج ابنته وهى فاطمة رضى الله عنها) فان قيل ان السلف جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنيين اراد بالختنيين عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما فما وجه الجمع هنا (قلنا) قد يذكر الجمع ويراد به التثنية وهو كثير في كلام الشعراء وهنا كذلك (ولك) ان تقول انما اورد الجمع اعتبارا لبنات الرسول كما لا يخفى على الفحول (ولما فرغ من النبوات وما يتعلق بها من الولاية والكرامة شرع في احوال الآخرة من الحشر والنشر فقال

* الحشر و البداء امكانا و تميزاً * ونفى مدخل اوقات سويان *

الحشر في اللغة الجمع والمراد به هنا البعث وهو ان يبعث الله الموتى من القبور يوم الحشر والنشور بان يجمع اجزا وهم الاصلية يعيد الارواح اليها (قيل) يختلف في كيفية حشر الاجساد قال بعضهم بالاعدام بالكلية ثم الابداد وقال الآخرون انه بالجمع بعد تفريق الاجزاء واختار البعض التوقف فانه طريق الى تعيينه يقضي ولا كثرة فائدة تتعلق بتعيينه كذا قاله بهاء الدين واختار التوقف امام الحرميين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم يعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعى على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجساد العباد على صفة اجسام التراب ثم تعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شئ ثم يعاد والله اعلم كذا في شرح المقاصد (فالحشر في كلام النازم الابداد الثاني والبدء الابداد الاول ولو قال البدء والبعث امكانا و تميزا لكان مناسبا لقوله تعالى (وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة) في الترتيب وفي لفظ البعث ايضا لكنه قدم الحشر لكونه محل النزاع وجعل الحشر مراد بالبعث (قوله) امكانا و تميزا منصوبان على التمييز رفعان الابهام عن نسبة مقدرة في سويان قدما للضرورة (وسويان بمعنى مستويان خبر عن قوله الحشر) (والواو) في ونفى مدخل بمعنى مع ونفى منصوب على انه مفعول معه (والمعنى الخلق الثاني والخلق الاول كلاهما مستويان من جهة التمييز واما كان مع عدم دخل للاوقات والازمان داخلان تحت قدرة الخلاق العليم ولا يشك في هذا الحكم الا الفلاسة اصحاب الجحيم فانهم انكروا حشر الاجساد يوم

يقوم الا شهداء (ثم اعلم) ان تصديق الحشر الجسماني من ضروريات الاسلام فثبته او الشك في ثبوته كفر وتكذيب للكتب المنزلة والرسول المرسل وتجهيل لورثة الانبياء وللبررة الاتقياء من لدن آدم عليه السلام (قال الامام) الفخر في اربعين الجمع بين انكار المعاد الجسماني والاقرار بالقران متعذر لان وروده في القران لا يقبل تأويلا ونص الغزالي على كفر الفلاسفة وذكر الاجماع على كفرهم فكشف هذا المقام يحتاج الى البسط في الكلام فنقول بعون الله الملك العلام ذهب الطبيعيون من الفلاسفة الى نفي الحشر للانسان بناء على انه على انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس وانه يفنى بالموت فتمتنع اعادته لامتناع العادة على المعدوم (وذهب) الالهيون منهم الى القول بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني للمامر (وذهب) اكثر المتكلمين الى العكس من ذلك (ومنهم) من جمع بينهما وجزم بثبوت الاعادة للارواح والاجسام جميعا وعليه الاعتماد فالناظم اشار الى دليل هذا الحكم عقلا والى الجواب عن احتجاج المخالف (اما) بيان الدليل العقلي فهو ان البدء اى الابدان اولا والحشر اى الابدان ثانيا امران متحدان في الماهية (وانما) يختلفان بحسب العوارض الخارجة عن ماهيتهما فيلزم من امكان الاول امكان الثاني والا يلزم الاختلاف في لوازم الطبيعة الواحدة وهو محال فيكون كل واحد منهما ممكنا في نفسه وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالحشر والاعادة حق لا مريية فيه والى هذا اشار بقوله الحشر والبدء سويا (واما الجواب) عن الاحتجاج فلان المخالف احتج بوجهين الاول انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه وفرضنا وقوعه لجاز ايجاد مستأنف مثله فلنفرض وجوده ايضا مع ذلك المعاد فيلزم الاثنية بدون التمايز وانه بطبيعة (فالجواب) ما اشار اليه المحقق اولا وهو ان الامتياز بالعوارض المشخصة كافي للثلاثين المبتدئين وان اريد بالتماثل الاتحاد من كل الوجوه فلانم الاثنية بل لا يتصور التماثل ح وان اريد الاتحاد في العوارض فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع اذا لاثنية ح تكون اعتبارية فيكشفها التغاير الاعتباري (الثاني) من الوجهين لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع عوارضه المشخصة لوجب ان يعاد جميع الخواص التي كان هو بها هو والانسكان المعاد هو ومن نحو اصره وقته واذا اعيد وقته كان هو غير معاد هو الذي وجد في وقت ثان وهذا وجد في وقت اول فالاعادة والابداء انما يتمايزان بتغاير الوقتين (والجواب عن هذا ما اشار اليه

المحقق ثانياً وهو نفي كون الزمان العوارض المشخصة الشيء من المبدأ والمعاد
والآل كان الشخص الواحد اشخاصاً متعددة بحسب تعدد الأزمنة وأنه سفسطة
ظاهرة (والحاصل) أنه لا مدخل للأوقات في حشر الأجساد فتأمل (واما)
الدليل النقلي على الحشر فبالكتاب والسنة والاجماع اما الاجماع فلأنه لا شك
أن الملل كلها من لدن آدم إلى سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مجمعة
عليه (واما السنة) فما روى أنه عليه السلام قال انكم محشرون خفاة عراة
عزلاً ثم قرأ (كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين) وغير ذلك
من الأحاديث (واما الكتاب فهو قوله تعالى (هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده)
وقوله تعالى (وان الله يبعث من في القبور) وغير ذلك من الآيات (ولما احتج
المنكرون الحشر الجسماني بأنه موقوف على إعادة المعدوم بعينه وأنه مح اشار
المحقق في البيت السابق إلى منع المحالية واثبت إمكانه بالدليل العقلي وأشار
ايضاً في ضمن هذا الدليل إلى الجواب عن احتجاج المخالف كما مر تقريره (ثم)
اراد ان يشير إلى منع التوقف والاحتياج إلى القول بصحة إعادة المعدوم بعينه فقال

* بَلْ لَّا حَتَّيَاجَ إِلَى قَوْلٍ بِصَحَّةِ اَنْ * يَعَادُ مَا عَدِمَتْ فِي حَشْرِ اَبْدَانِ *

على ما ذهب إليه البعض في كيفية حشر الأبدان فان القائمين بالحشر الجسماني
منهم من يقول ذلك باعادة المعدوم بعينه و منهم من يقول تجمع الأجزاء
المتفرقة و احيائها كما مر فعلى القول الثاني لا يتوقف اثبات الحشر على
القول بصحة إعادة المعدوم بعينه كما زعمه المنكرون (واما) على القول فيتوقف
فحين نتمسك في اثباته بالقول الثاني و بيان ذلك ان الله تعالى يجمع الأجزاء
الأصلية بوجه ما ويعيد الأرواح إليها ولا يضرنا عدم كون المعاد عين الأول
كما ورد في الحديث ولذلك ترى بعض المنكرين باعادة المعدوم يقولون بحشر
الأبدان كبعض الكرامية فانهم ذهبوا إلى اثبات إعادة بمعنى جمع ما تفرق
من الأعضاء و الأجزاء لا بمعنى إعادة ما عدم من الأشياء (وقال) امام الحرمين يجوز
ان ينعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى و نزول امراضها المعهودة المعينة ثم تعاد
بنيتها و لم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فينبغي التوقف وهو المختار
عند بعض المحققين كذا قاله المولى الخيالى و كلمة بل في قول الناظم للترقي من الأدنى
إلى الأعلى لان هذا البيت منع للصغرى القياس المطوى كما ان البيت السابق منع
للكبرى و منع الصغرى اقوى من منع الكبرى فتأمل و يترن البيت بوصل همزة

الاحتياج واسقاطها لفظاً وكلمة ما عبارة عن الاجزاء وعدمت بكسر الدال وضميره راجع الى ما قوله في حشر ابدان متعلق بعدمته (و من) استدلال المنكرين ايضاً انهم قالوا لو أكل انسان انساناً وصار غذاءه وجزء من بدنه فاجزاء الماء كولة اما ان تعاد الى بدن الآكل او في بدن المأكول و ايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معاداً بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزء من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها من كل منها وايضاً اذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً فيلزم تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب الاجزاء المطيعة (والجواب) انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية والاجزاء الماء كولة فضلة في الآكل لا اصلية (فالمعاد) من كل الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة اعني حال نفخ الروح من غير لزوم فساد كذا في شرح المقاصد والى هذا الجواب اشار الناظم بقوله

« أَجْزَاءُ أَصْلِيَّةٌ كَلَّا وَإِنْ أَكَلَتْ » فَمَتَى لَمْ تَكْ أَجْزَاءُ الْجَسْمَانِ *

قوله اجزاء خبر مبتداء محذوف واصلية صنف اجزاء تنوينهما عوض عن الالف واللام اي المعاد هو الاجزاء الاصلية (قوله كلا اي كل زمان من ازمة العمر وقيل اي من اول العمر الى آخره ونصبه على الظرفية لان كلا وبعضاً ينوبان عن الزمان والمكان اذا اضيفا اليهما والمضاف اليه ههنا زمان مقدر وفي التنزيل كل يوم هو في شأن ومثله سرت كل اليوم قوله وان اكلت ان هذه وصليّة و اكلت على بناء المفعول اعراب هذه الجملة سبق عند قول الناظم و لا يقدم حيوان على اجل يعني ان المعاد هو الاجزاء الاصلية وان كانت تلك الاجزاء مأ كولة لان الله تعالى يبعث من في القبور و من في اجواف الوحوش والطيور فالاجزاء الماء كولة اجزاء اصلية بالنسبة الى المأكول و ان كانت فضلة بالنسبة الى الآكل والفأفي قوله فمَتَى جواب لشرط محذوف وتلك اشارة الى الاجزاء مبتدأ وجلة لم تك خبره ومن خصائص كان ان لام مضارعها يجوز حذفها تخفيفاً اذا دخل عليه جازم نحو ولم تك في ضيق مما يمكرون (قوله لجسمان بضم الجيم وسكون الاء المثناة الجسد وقع في بعض النسخ لجسمان بضم الجيم وسكون السين الجسد ايضاً وقال اهتمق الجسمان بالشاء الشخص والجثمان بالسين الجسم كذا في المختار (و حاصل) هذا البيت ان المعاد هو الاجزاء

الاصلية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذية التي هي فضلة في الاكل
ولما اعترض بانه يجوز ان تكون تلك الاجزاء الغذائية التي هي فضلة في
الآكل نطفة واجزاء اصلية بالنسبة الى بدن آخر فيعود المحذور اشار
الناظم الى جواب هذا الاعتراض بقوله فتلك اه حاصلة لعل الله تعالى يحفظها
ان تكون اجزاء لبدن آخر فضلا عن الاجزاء الاصلية (فائدة) انكر كثير
من المعتزلة حشر مالا خطاب عليها وهو مردود بما ورد من ان الله تعالى
يحيي الحيوانات للاقتصاص اظهارا لكمال العدل فيقتصص للشاة الجماء من
القرناء ثم يقول لهن كونوا ترابا فيصرن ترابا فمح يقول الكافر ياليتني كنت ترابا
(ولما فرغ) من بيان امكان الحشر شرع في اثبات وقوعه وسائر ما يتعلق به من
الصراط والميزان والحساب واهوال القيمة الى غير ذلك من السمعيات فقال

* وَوَأَقِمْ كَلَّ مَا نَصَّ الصَّدُوقُ بِهِ * مِنْ مِمَّا كُنَّ كَصَرَاطٍ أَوْ كَمِيزَانٍ *

الواو لعطف جملة على جملة (قوله واقع خبر مقدم وكل مبتداء مؤخر
مضاف الى ما اى كل حكم نص به الصدوق اى الذى بلغ فى الصدق
غايتة وصار الصدق فى طبيعته بحيث لا ينفك عنه ابدا لانه من الصفات
الواجبة فى حقه عليه السلام وضده محال بل اريب ولا كلام (قوله) من ممكن
بيان لما واشارة الى ان دليل الكل هو الامكان يعنى انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق فتكون واقعة والتصديق بها واجبا * واما امكان الحشر
فلما مر جواز الاعداد على المعدوم ولا شك فى ان الاجزاء المتفرقة المختلطة بعضها
ببعض قابلة لنوع ما من الجمع واعادة الروح اليها واما امكان غيره فظاهر
ولهذا لم يتعرض به المحقق ولم يشتغل بالدليل صراحة لا عقلا ولا نقلا
وسند كر دليل كل واحد منها نقلا فى موضعه ان شاء الله تعالى اعلم
ان الصراط جسر يضرب على متن جهنم يمر عليه الخلايق من الاولين
والاخرين والصالحين والطالحين والنبي عليه السلام يقول (يارب سلم سلم)
وهو ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد فى الحديث الصحيح والناس
فى جوازه متفاوتون على حسب ايمانهم واعمالهم والله تعالى يسهل الطريق
على من اراد كما جاء فى الخبر ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر
كالريح العاصف ومنهم من يمر كالجواد من الخيول وغير ذلك مما ورد فى
الحديث وروى ايضا انه يكون على بعض الناس ادق من الشعر وعلى

بعض مثل الوادي الواسع وثبوت الصراط بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى (وان منكم الاواردها كان على ربك حتماً مقضياً ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً) قال النووي في شرح مسلم الصحيح ان المراد في الآية المرور على الصراط انتهى وهو المروي عن ابن عباس رضي الله عنه وجهور المفسرين وقد روى مرفوعاً ايضاً (واما السنة فقد ورد في الصحيح مسلم ان الصراط ممدود على ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف وغير ذلك من الاحاديث) وانكره اكثر المعتزلة زعماء منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة والجواب ان الله تعالى على كل ممكن قادر وان امكن العبور امر ظاهر فكما لا يستحيل الطيران في الهواء والمشي على الماء لا يستحيل المرور على الصراط ومن اعترف بما يظهر على الرسل من خوارق العادة فليس يليق به استبعاد هذه الامور غايته مخالفة العادة ولا شك ان الآخرة اكثر احوالها خوارق والمشهور ان الميزان قبل الصراط لكن لما كان الصراط من اعظم احوال الآخرة قدمه الناظم رح على الكل ثم ذكر الميزان وهو عبارة عما يعرف به مقدار الاعمال وما يترتب عليه من العدل والفضل بحسب تفاوت الاحوال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وتصور ماهيته لان الاعمال اعراض يستحيل بقاءها فلا يوصف بالخفة والثقيل اجزاؤها لكن لما ورد الدليل على ثبوته وجب اعتقاد حقيقة من غير اشتغال بكيفيته فالله سبحانه قادر على ان يعرف عباده بمقادير اعمالهم باي طريق اراده (وقد ورد ان الموزون صحائف الاعمال كما يدل عليه حديث البطاقة التي فيها كلمة التوحيد والسملة وذهب بعضهم الى ان الاعمال تجسد وتجسم بحسب تفاوت الاحوال ثم توزن ليعرف الخلق مالهم من النوال والوبال وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان حقيقي له لسان وكفتان وساقان عملا بالحقيقة لا مكانهما وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك فالميزان المفسر بهذا التفسير مما يجب الايمان به وهو ثابت باجماع اهل السنة والايات والاحاديث الصحيحة المستيفضة) وانكره بعض اهل الاعتزال لان الاعمال لا يمكن وزنها ولو سلم فعبت لا فائدة فيه لانها معلومة لله تعالى بل المراد به العدل الثابت في كل شيء كما يشعر به ذكر ما في القرآن بلفظ الجمع (والجواب) انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال و على تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا تطلع عليها

وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العيب (وقد يجاب) بأنه قد يجعل
الاعمال الحسنة اجساماً نورانية والسيئة اجساماً ظلمانية فتوزن وفيه نظر
كذا قاله المولى الخيالى (اقول لعل وجه النظر لزوم قلب الحقايق اى قلب
الاعراض اجساماً وهو محال) (واجيب) ان الله تعالى يخلق اجساماً على عدد تلك
اجسام الاعمال ويجعلها فى مقابلتها وعوضاً عنهما من غير تغيير لتلك الاعراض
عن العرضية كذا قاله اللقانى ثم ان الله تعالى ذكر الموازين بلفظ الجمع والحال ان
الميزان واحد نظرا الى كثرة الخلق على سبيل مقابلة الجمع بالجمع او لاجل
كبر ذلك الميزان عبر عنه بلفظ الجمع فى ميدان البيان اوجع موزون ولا شك
فى جمعه كذا قالوا (فائدة) قال الغزالى والقرطبي لا يكون الميزان فى حق كل
احد فالسبعون الفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب لا يرفع لهم ميزان ولا
يأخذون صحفاً وهو بظاهره يخالف تقسيم القران واماماً ذكره الفتوى من
ان الشيخ الامام على بن سعيد الرستغفى سئل ان الميزان يكون للكفار فقال
لا فردود بقوله (ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا وانفسهم فى
جهنم خالدون) والمؤمن لا يخلد فى النار كذا قاله على القارى فى شرح
الفقه الاكبر وقال السينابى والحق انه لا استبعاد فى ان يوزن اعمال من لم يصدر
منه ذنب قط اظهاراً لشرفه على رؤس الاشهاد وتنبهاً بسعادته وعلو
همته وان توزن اعمال من لم يكن له حسنة قط لاظهار شقاوته وفضيخته على
رؤس الاشهاد انتهى (وروى عن حذيفة موقوفاً ان صاحب الميزان
يوم القيمة جبرائيل عليه السلام) قوله او كيزان لفظ اوفيه بمعنى الواو ويدل
عليه البيت الآتى ومن جملة مانصبه رسول الملك المنان الحساب واهوال
القيمة والحوض والميزان واليه اشار الناظم المحقق رحمه الله تعالى
عليه بقوله

* وَكَالْحِسَابِ وَاهْوَالِ الْقِيَمَةِ اَوْ * كَحَوْضِ سَيِّدِنَا فِيهَا وَكِيزَانِ *

قوله وكالحساب عطف على كيزان قال فى شرح الارشاد الحساب يكون
على الصراط على ماذهب اليه ابو الحسن وكذا ذكره ابو المعانى حيث قال
يرد الاولون والاخرون واذا توفروا عليه قيل للملائكة (وقفوهم انهم
مستولون) انتهى قال بهما الدين اما الحساب اى محاسبة الله تعالى عبده
على اعماله واقواله فالدليل عليه قوله تعالى (فسوف يحاسب حساباً
يسيراً) وقوله تعالى (ان الله سريع الحساب) وقوله عليه السلام

(حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا) ولها احوال نطق بها الكتاب والسنة فان قوله تعالى (وقفوهم انهم مسئولون) نطق بهول الوقوف قيل مدة الوقوف الف سنة او خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر وقوله تعالى (فاما من اوتي كتابه بيمينه واما من اوتي كتابه بشماله او من وراء ظهره) نطق بهول تطاثر الكتب وقوله تعالى (فوربك لنسئلنهم اجمعين) نطق بهول المسئلة وقوله تعالى (يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) وقوله تعالى (تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم) وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد) وقوله عليه السلام (ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم الا قال اناليل جديد وانا فيما تعمل في شهيد الى اخر الحديث ناطقة بهول الشهادة من الشهود العشرة المذكورة وقوله تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) وما في معناه ناطق بهول تغير الالوان وقوله عليه السلام (يكون عند كل كفة الميزان ملك) فاذا ترجح كفة الخير نادى الملك الاول الان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها ناطق بهول المنادات بالسعادات والشقاوة انتهى فهم من هذا التقرير ان هذه الاحوال كلها من فروع المحاسبة ومندرجة تحتها فيكون عطف الاحوال من قبيل عطف الافراد على الجنس فقول من قال اكتفى بذكر الحساب عن ذكر السؤال والكتاب ليس بقول سايد ولا صواب لان السؤال والكتاب من الافراد الاحوال والى اندراجهما اشار المولى الخيالى حيث قال (واما احوال القيمة فكثيرة منها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الف سنة ويدل عليه قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون) ومنها (هول تطاثر الكتب قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا) ومنها (هول السؤال بقوله فوربك لنسئلنهم اجمعين) ومنها (هول شهادة اللسان والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام بقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) وقوله تعالى شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عليه السلام ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم الا قال اناليل جديد وانا فيما تعمل في شهيد وكذا اليوم وقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد) ومنها (هول تغير الالوان لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه

(ومنها) هول النداء بالسعادة والشقاوة كما ورد في الحديث انتهى
قول الخيال مطابقا لما نقلناه عن بهالدين في المال ودافعنا قول من قال بالاكتفاء
عن ذكر الكتاب والسؤال والله اعلم بحقيقة الحال (فائدة) وهل يظهر
من هذه الاهوال اثر في الانبياء والاولياء وسائر الصالحين والالتقيا فيه تردد
والظاهر السلامة لقوله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل
عليهم الملائكة الاتخافوا ولا تخزنوا الا ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم
يخزنون كذا في شرح المقاصد ومقتضى ما نقل ابن عبد البر والرازي ان الجن
يحاسبون كالانس (واما الملائكة فقد اخرج ابن ابي حاتم عن عطاء بن السائب
انه قال اول من يحاسب جبرائيل لانه كان امين الله في وحيه الى رساله
واما حوض النبي عليه السلام فقد دل عليه (قوله انا اعطيناك الكوثر
وفسره الجمهور بحوضه او بنهره ولا تنافي بينهما لان نهره في الجنة وحوضه
في موقف القيمة على خلاف في انه قبل الصراط او بعده وهو الاقرب
والانسب) وقال القرطبي وهما حوضان الاول قبل الصراط وقبل الميزان
على الاصح فان الناس يخرجون عطاشا من قبورهم فيردونه قبل الميزان
والصراط والثاني في الجنة وكلاهما يسمى كوثر انتهى وقول الناظم فيها
يشير الى القول الاصح فتأمل وروى الترمذي وحسنه انه عليه السلام
قال لكل نبي حوض وانهم يتباهون ايهم اكثر وارادة واني ارجوا ان اكون
اكثرهم واردة وفي شرح الجزيرة للسنوسي وقد ورد ان لكل نبي حوضا
الاصالحا فان ضرع ناقته يقوم مقام الحوض وهذا ونقل القرطبي ان
من خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة وكذا الظلمة والفسقة
المعلنة يطردون عن الحوض لما وقع منهم من الحوض وقد (ورد حوضي
مسيرة شهر وزواياء سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وطعمه احلى من العسل والين من الزبد وابرء من الثلج وكيزانه كنجوم السماء
من يشرب منها فلا يظمأ بعده ابدا واوفي قوله او كحوض بمعنى الواو
وكيزان جمع كوز عطف على الحوض والمراد كيزان الحوض المذكور وروين
ميزان وكيزان جناس ومن جملة مانس به الصدوق وقوع نوع حيوة
للميت في القبر مقدار ما يعرف به لذة التمتع للمؤمنين والم التعذيب
للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين واليه اشار الناظم بقوله

* ومن حيوة قبور ما يذاق به * لذات نعماً أو آلام ديدان *

الواو منصوب على كلمة ما وقوله من حيوة قبور ظرف مستقر حال من ماء
الموصولة وتقديمها للضرورة وما عبارة عن الحالة ويذاق فعل مضارع مبنى
للمفعول وبه نائب الفاعل والموصول مع صلة مجرورة المحل معطوفة على
صراط والتكاف مسلط على ما يذاق اي ومثال الممكن مامر من الصراط
والخوض ومثل ما يذاق به وفي لفظ يذاق اشارة الى ان المدعى وقوع نوع
حيوة في القبر قدر ما يتألم ويتلذذ به الميت وذلك لا يقتضى اعادة الروح
ومن الاشاعرة من قال باعادة الروح اليه وابو حنيفة توقف عليه كاسياتي
تفصيله (قوله) لذات نعماً او الآلام ديدان اشارة الى قول اهل الكلام وعذاب
القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين حق وكذا تنعيم اهل الطاعة في
القبر حق بما علمه الله ويريد هذا اي ذكر عذاب القبر مع تنعيم اهل الطاعة
اولى مما وقع في عامة الكتب من الاختصار على اثبات عذاب القبر دون
نعيمه بناء على ان النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر وعلى ان عامة اهل
القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر كذا قاله السيد في شرح
العقائد ثم في تقديم الذات على الآلام اشارة الى رحمة سابقة على غضبه
وفيه ايما ايضا الى رعاية الترتيب الواقع في الحديث الدال عليهم وهو
قوله عليه السلام (القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران)
وفي اعراب قوله لذات وجهان (احدهما الرفع على انها بدل من ما بدل الكل
او عطف بيان له ويجوز ان يكون مرفوعا على القطع والتقدير هي لذات
نعماء) وثانيهما النصب على القطع والتقدير اعني لذات نعماً والآلام
جمع الم وهو الوجع عطف عليها وديدان جمع دود والدود جمع دودة
وحاصل معنى البيت ان امثال الممكن الذي اخبره به الصدوق مامر
من الصراط والخوض ومثل الحالة التي يدوقها الميت في القبر من الذات
والآلام للمؤمنين والكفار ولبعض العصاة الفجار ممن اراد الله الملك
الغفار (ثم اعلم ان اهل الحق اتفقوا على ان الله تعالى يخلق في الميت
نوع حيوة في القبر قدر ما يتألم ويتلذذ ولكن اختلفوا في انه هل يعاد
الروح اليه والمنقول عن ابي حنيفة رضي الله عنه التوقف الا ان كلامه
في الفقه الاكبر يدل على اعادة الروح ازجواب الملكين فعل اختياري
فلا يتصور بدون الروح ، قيل يتصور الا ترى ان النائم يخرج روحه

ويكون متصلاً بجسده حتى يتألم في المنام ويتنعم وقد روى عنه عليه السلام
انه سئل كيف الألم في القبر ولم يكن فيه الروح فقال كما يوجع سنك وليس
فيه الروح وفي المسئلة خلاف المعتزلة وبعض الرافضة لنا قوله تعالى (النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد
العذاب) فانه قد عطف عذاب القيمة على عرض النار صباحا ومساء فاذن
هو غيره وليس ذلك الا في القبر قبل الانتشار وقوله عليه السلام القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله عليه السلام
استنزهوا من البول فان أكثر عذاب القبر منه وقوله عليه السلام
حين مر على قبرين انهما ليتعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان
لا يستنزه من البول والاخر كان يمشي بالنميمة وبالجملة والاحاديث الواردة
فيه اكثر من ان يحصى بحيث بلغ القدر المشترك فيما بينها حد التواتر واما
احتجاج المخالف والاجوبة من طرف اهل الحق فذكورة في المطولات
(فائده) قيل الانبياء عليهم السلام فالاصح انهم لا يستئلون كما جزم به النسفي
في بحره (واما الملائكة على تقدير موتهم لان الموت يجوز عليهم فقال
الفاكهاني الظاهر انهم لا يستئلون واما سؤال الصغير فنقول عن السيد
ابي شجاع من الخيفة واعتمد صاحب الخلاصة والبرازي في فتواهما
وجرى عليه النسفي في العمدة لكن جزم صاحب البحر بخلافه وهو مقتضى
قول النووي في الروضة والفتاوى وقد وردت احاديث باستثناء عدة
منهم الشهيد والمرابط يوماً وليلة في سبيل الله ومن مات يوم الجمعة اوليتها
ومن قرأ بسورة الملك في كل ليلة والمبطون يعني الذي من الاستسقاء
وفي الاسهال قولان للعلماء كما ذكره القرطبي وذكر الترمذي وابن عبد البر
ان سؤال القبر من خصائص هذا الامة ولعل الحكمة في ذلك ان يجعل عذابهم في
البرزخ فيوافون القيمة لمخضة عن الذنوب كذا قاله علي القاري ومن الصفات
الجائرة عليه تعالى عقلا ان يثيب العاصي وان يعاقب الطابع لولا ما اخبر به
من اثابة المطيع فلا يجب عليه تعالى عندنا واحد من الامرين فان اثابنا الله تعالى على
فعل الخير واثابنا على محض فضل منه وان عذبنا على فعل الشر فتعذيبه
ايانا عليه محض عدل فالناظم المحقق رحمه الله اشار الى هذا الحكم فقال

* عقوبة الذنب عدل غير واجبة * كذا المثوبة من احسان منان *

العقوبة بمعنى العذاب كالعقاب وانما سمي العذاب عقوبة لانه يعقب الذنب

ويجىء العقوبة بمعنى المصدر أى المعاقبة وهو المراد ههنا وهو مضاف الى مفعوله وفاعله متروك تقديره معاقبة الله على ذنب العاصي كافرا كان او مؤمنا على ان يكون الالف واللام عوضا عن المضاف اليه والظاهر ان المراد بالذنب غير الكفر من الذنوب اذا حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار والعدل وضع الشئ في محله من غير اعتراض على الفاعل عكس الظلم الذى هو وضع الشئ في غير محله مع الاعتراض يقال رجل عدل ورجلان عدل وامرأة عدل لاثنى ولايجمع ولايؤنث لانه مصدر كذا قاله في الوجوه والنظائر فهو خبر المبتداء أى عقوبة الله تعالى على ذنب العاصي عدل من الله تعالى (قوله غير واجبة خبر بعد خبر المثوبة والثواب جزء الطاعة كذا في المختار قال في النهاية يقال اثابه يثيبه اثابة والاسم الثواب انتهى فهم من هذين النقلين ان كل واحد من المثوبة والثواب اسم مصدر وعليه كتب اللغة قاطبة فقول الشارح العالى المثوبة بمعنى الثواب كالمفتون بمعنى الفتنة غلط فاحش من وجهين فتأمل وكذا قول من قال ويحتمل ان يراد بالمثوبة الجنة فتدبر فالمثوبة هنا بمعنى الاثابة والالف فيها عوض عن المضاف اليه أى اثابة الله تعالى على الطاعة فضل واحسان منه غير واجبة قال في النهاية المنان اسم من اسماء الله تعالى وهو المنة المعطى من المن لا من المنّة وهو من ابنية المبالغة كالسفال والوهاب انتهى وفي اطلاقه منكرا على الله تعالى توقف على النقل فان وجد فيها والاف هو كلفظ الرحمن لا يطلق على الله الامعرفاً والله اعلم اما بيان هذه المسئلة فقد ذهب الاصحاب الى ان العقاب على الذنب عدل من الله تعالى من غير وجوب عليه وكذا الثواب على الطاعات لا يجب عليه تعالى بل هو فضل واحسان منه لعباده لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه بارادته ثوابا وعقابا من غير لزوم صدور احدهما عنه واستحقاق الذم على تركه الا انه يبنى بما وعده لما ان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فيثبت المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه تعالى فيجوز ان لا يعاقب العاصي الا ان يصدر منه تعالى وعيد مجزوم كعقاب الكفار فانه ايضا واقع البتة بناء على قوله تعالى (ما يبدل القول لدى) وهو الوعيد المتقدم في قوله تعالى (لا تختصموا لدى وقد قدمت اليكم بالوعيد) وقوله تعالى (وكذلك حقّت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار) وخالفنا في هذا المطلب بعض المعتزلة فانهم قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى وتمسكوا فيه بوجوه (منها) ان

الزام المشاق من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم والله تعالى منزله عنه وتلك المنفعة هي الثواب فلا بد من الثواب ثمان سبب وجوب العقل انما هو دفع المضرة والالوجب النوافل فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسن الايجاب ورد بانه لا عرض من فعله تعالى كما هو المذهب ولو سلم فيجوز ان يكون شيئاً اخر عن الثواب كالابتلاء وشكر النعماء وتهذيب الاخلاق وحصول الوعد بالمدح على اداء الواجبات الى غير ذلك ومن تمسكاتهم العقلية انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني والتكاسل في الطاعة والاجترأ على المعاصي لثقل الاولى على النفس وملازمة الثانية لها فلا يبعثها ولا يصدرها الاوجوب والثواب والعقاب (ورد بان النصوص المشتملة على الوعد والوعيد كاف في الترغيب والترهيب على انه قد عرفت ان النزاع في ترتيب الثواب والعقاب في مجاري العقول والعادات وذلك كاف ايضاً) ومنها الآيات والاحاديث الواردة في تحقيق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجبها وجاز العدم لزم الخلف والكذب وهما محالان على الله تعالى ورد بان غاية الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى واستدل اهل السنة على عدم وجوب الثواب بوجوه مذكورة في المطولات و اشار الناظم الى واحد منها فقال

* وَكَيْفَ تَزِمُهُ طَاعَاتُنَا عَوْضاً * وَنِعْمَةُ الْوَقْتِ تَرْبُو كُلَّ شَكَرٍ *

الواو لعطف الدليل على المدلول وكيف للاستفهام الانكارى مبنى على الفتح والعامل فيه قوله تلزمه وهو من الالتزام يقال الزمه الشيء فالتزم يتعدى الى مفعولين او لهما ضمير راجع الى الله تعالى لانه مذكور حكما وثانيهما عوضاً وفاعله طاعتنا والواو في قوله ونعمة الوقت حالبة والاضافة بيسانية لان وقت الطاعة نعمة عظيمة ويمكن ان تكون الاضافة من قبيل اضافة المظروف الى الظرف اي النعمة الواقعة في وقت واحد كما اشار اليه المولى الخيالي وخبر هذا المبتداء قوله تربو وهو مضارع رب بالشئ زاد وبابه عدا واستعمل الناظم هذا اللفظ بمعنى تزيد المتعدى وفاعله راجع الى النعمة وكل مفعول تربو وشكران ضد الكفران مصدر شكره يشكره بالضم شكر او شكرانا ايضاً يقال شكره وشكره وتعديته باللام افصح وتقرير هذا الدليل على ما قالوا ان طاعة العبد وان كثرت لانفي بشكر بعض

ما نعم الله به عليه في وقت بل ولا نفي بنعمة الوقت ونعمة الاقدار عليها والتوفيق لها فكيف يتصور استحقاقه عوضا عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يولييه من الثواب عوضا كذا في شرح المقاصد (وقيل تقرير الدليل ان الطاعة لو كان مستوجبا للثواب واستحقاق العبد له لكان العبد مستوفيا لشكره النعم كلها والتالي بظضرورة ان نعمة من نعم وقت واحد من الاوقات تزيد كل شكر ان العبد بحيث لا يمكن استيفاء شكرها طول عمره لانتهاء المناسبة والمجانسة فكيف يتصور استحقاق من نعم الجنة التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر سيما لمن له تصديق قلبي فقط كن آمن بربه ومات ولم يتسير له الطاعات انتهى وقال المولى الخيالي هذا اشارة الى ما استدل به الاصحاب على عدم وجوب الثواب وهو ان طاعات العبد وان كثرت لا تنفي شكر بعض ما نعم الله به عليه في وقت فكيف يستحق عوضا عنها في الدار الآخرة هذا ولعل السر في شرعية الاحكام وايجاب التكليف الشاقة للعباد هو تطويع النفس الآتية عن الانقياد ثم تجريد ها عن الظلمات الهيولانية والغواشي الجسمانية ليتنقش فيها الصورة القدسية والمعارف الربانية ثم تفوز بالتجليات الحقانية والاقتباس بالانوار السجانية على ما اشير اليه بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) انتهى والحاصل ان اصحابنا قالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه تعالى وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله ولا العقاب على المعصية لانه لا يجب على الله شيء (ولما صرح) الناظم في البيت السابق بان عقاب الكافر عدل من الله تعالى لا يجب عليه تعالى شيء فهم منه جواز غفران الكفر والشرك مطلقا مع ان قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) يقتضي عدم غفران الشرك والكفر فاشار اليه الناظم الى دفع ذلك فقال

* فِي الْعَقْلِ غُفْرَانٌ كُفْرٌ جَائِزٌ لَكِنْ * اَتَى لَهَا نَصُّ تَحْلِيدِ بِنِرَانِ *

غفران مبتداء وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف ومعنى الغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة وتنوين كفر عوض عن المضاف اليه اي غفران الله كفر الكافر وجائز خبر المبتداء (قوله في الجائز

متعلق بجائز واللام في لهما متعلق باتي ويجوز ان يتعلق بنص وتقديمه للحصر
او بالضرورة ولا بد من تقدير مضاف الى الضمير وهو راجع الى الكفر
باعتبار كونه ملة اى التي لا رباب ملة الكفر نص يفيد التخليد باعتبار والتأيد
والبا في قوله بنيران للظرفية وهى جمع الكثرة للنار واصله نوران قلبت
الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها ذهب الاكثرون الى ان غفران الكفر
والشرك جائز عقلا لما ان العقاب حقه تعالى فيجوز اسقاطه وانما علم
امتناعه بدليل السمع وهو اية التخليد في النار ومنعه بعضهم لانه مخالف
لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان وبين من اسأ غاية الاساءة
وضعفه ظاهرة اذ على تقدير اقتضا الحكمة التفرقة بينهما يجوز ان يدخل
المحسن في الجنة ابتداء ثم يدخل المسى فيها بعد ازمة متطاولة او يدخلها
معاً ولكن يعطى للمحسن درجات لا ينالها المسى اصلاً او يدخل المحسن
في الجنة ولا يدخل المسى الجنة ولا نارا كذا قالوا ومما اخبر به الصادق
ودل عليه القرآن الناطق ان الجنة حق موجودة الآن وباقية لا يلحق اليها
ولا الى اهلها الفناء وكذا النار من غير شك ولا شبهة واستدلوا على هذه
المسئلة بالآيات والاحاديث والاجماع فاشار الناظم الى وجود الجنة بوجهين
فقال

* اَعَدَّتْ الْجَنَّةُ اسْتَدْعَى تَكُونُهَا * وَنَقَلَ آدَمَ مِنْهَا بَعْدَ اسْكَانِ *

قوله اعدت الجنة مبتداً اريد لفظه وجلة استدعى خبره اى هذا التركيب استدعى
وأقتضى ان تكون الجنة موجودة الآن لان صيغة اعدت موضوعة للمعنى
المضى والناظم ذكر لفظ اعدت الجنة على وجه الاقتباس من الآية الكريمة
ولذلك غيرها تغييراً يسيراً بان اظهر الضمير المستتر في اعدت وذلك لا يضره
الاقتباس كما علم في موضعه ومن غفل عن هذا قال لفظ الجنة بدل من الضمير
المستتر بحجبه لبيان مرجعه وبعد هذا قد اخطأ هذا القائل خطأً بينا حيث
قال لفظ الجنة ليس من مقول الله والعجب منه انه اعترف بان الجنة بدل من الضمير
المستتر في اعدت واذا كان المبدل منه من مقول الله والبديل يكون منه وايضا
مرجع الضمير يكون عين الضمير (ولتكون مطاوع التكوين والمراد به هنا
الوجود والحصول الآن وقبله) قوله (ونقل آدم عطف على محل اعدت
الجنة وهو مصدر مضاف الى مقوله اى نقل الله آدم منها اى من الجنة
(قوله) بعد اسكان تكميل للبيت والا فلا حاجة اليه اذ النقل يستلزم الاسكان

بخلاف العكس لان اهل الجنة بعد دخولهم الجنة لا ينتقلون منها ولا ينقلون
(ثم) اعلم ان اهل السنة وبعض المعتزلة ذهبوا الى ان الجنة والنار مخلوقتان الان
وخالفهم اكثر المعتزلة وقالوا انما يخلقان يوم العرض والجزا (لنا) وجهان
الاول ما اشار اليه الناظم المحقق بقوله اعدت الجنة اذ يعني ان الله تعالى قد
عبر عنهما في مواضع من كتابه بصيغة الماضي الدالة على تكونهما كقوله
تعالى في حق الجنة (اعدت للمتقين وازلفت الجنة للمتقين) وفي حق النار
اعدت للكافرين وبرزت للجحيم للغاوين) وجعلها على التعبير عما يقع المستقبل
بلفظ الماضي تنبيها على تحقق وقوعه مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة
ههنا و عورض بقوله (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا
في الارض ولا فسادا) واجيب بانه يحتمل الحال ولو سلم فالمعنى نجعلها
بعد هلاكها لحظة ذاتا او صورة للذين لا يريدون في الارض الطغيان والفساد
بل يطلبون مرضات ربهم الاعلى وبهذا اندفع ما قاله ابو هاشم من انهما كانتا
مخلوقتين لوجب هلاكهما تحقيقا لمعنى قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه)
لكنها بط لقوله تعالى (اكلها دائم) وذلك لان المراد بدوام الاكل انه اذا
افنى منه شيء جئ ببدله لانه يبقى بعينه وذلك لا ينافي الهلاك لحظة (والوجه
الثالث نقل آدم عليه السلام وحواء منها بعد اسكانهما بتحقيق القائل بالفضل
كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار ولذلك اكتفى بذكر الجنة والاستدلال عليها وقد
اوله المخالف بانهما انما نقلتا عن بستان من بساتين الدنيا يكون في ارض فلسطين
قال صاحب المقاصد هذا منهم يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع
المسلمين (واما) اجتجاج المخالفين والاجوبة من اهل السنة والجماعة فذكرورة
في المطولات فسند ذكر نبذة منهما في البيت الاتي بعد هذا البيت ان شاء الله تعالى
(فائدة) قال في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار
والاكثر على ان الجنة فوق السبع وتحت العرش تمسكا بقوله تعالى (عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى) وقوله عليه السلام (سقف الجنة عرش الرحمن
والنار تحت الارضين السبع) والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (ولما
فرغ من دليل وجود الجنة الان وقبل ذلك من الازمان شرع في دليل بقائها
على طريق الاستلزام اذ ابدية النعيم مستلزمة لا بدية الجنة فقال

* نَعِيمُهَا اَبَدِي لَا زَوَالَ لَهُ * وَآكَلُهَا دَائِمٌ لَا اَنَّهُ فَاَن *

النعيم والنعمة بالكسر وكذلك النعماء بالفتح والمد والنعيم بضم النون

(والقصر)

والقصر كلها ما انعم به عليك من النعم الابدی منسوب الى الابد والابد
استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل كما ان الازل
استمرار الوجود في ازمة غير متناهية في جانب الماضي و معنى الابدی
ما لا يكون منعدما والزوال مصدر زال الشئ من مكانه يزول زوالا ومعنى
الزول الانتقال من حال الوجود الى حال العدم فجملة لازوال له اما خبر
بعد خبر او بدل من الابدی بدل الجملة من المفرد وهو جائز على ما صرح به
بعض النحاة وفي المختار الاكل ثم النخل والشجر وكل ما يؤكل ومنه قوله
تعالى اكلها دائم انتهى ويجوز ضم الكاف وسكونها وقد قرى بهما في السبعة
واختير السكون في هذا البيت للضرورة وقول من قال السكون لمحافظة الوزن
خارج عن الوزن فتأمل وجملة اكلها دائم عطف على جملة نعيمها ابدی عطف
الخاص على العام اهتماما لشانه وهو اقتباس من قوله تعالى مثل الجنة التي وعد
المتقون تجري من تحتها الانهار اكلها دائم (قيل) هذا البيت اشارة الى رد ما عليه
الجهمية من زوال نعيم الجنة وفنائها وانقطاع عذاب النار وهلاكهما بعد دخول
اهلهما فيهما وهو قول باطل مخالف لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه شبهة
فضلا عن دليل * وفيه ايضا اشارة الى رد عليه طائفة خارجة عن الاسلام من
انكار الخلود في الجنة والسعير بناء على ان اثار القوة الجسمانية متناهية
وايضا حرارة الجحيم تفتي الرطوبة التي هي مادة الحياة على ان دوام
الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن الانصاف و طور العقل فيجاب بانها
مبنية على قواعد الفلسفة الظاهر العوار و ليست بمستقيمة عند المتأملين
بالقادر المختار قال الله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ليذوقوا العذاب انتهى) (اقول) المصراع الاول من هذا البيت اشارة الى رد
المذكورات واما المصراع الثاني فهو اشارة الى رد ما استدل به المخالف
فلا بد لنا من بيان وجوه استدلال المخالف وبيان الاجوبة من طرف
اهل السنة والجماعة (فنقول استدلال المخالف بان الجنة غير مخلوقة الآن
لانها لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دائمة لكن اللازم بطوالم لزوم و مثله
(اما) بيان الملازمة فلان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى
فهو ينعدم لقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) يتبع ان الجنة ينعدم
فتبت انها لو كانت موجودة لما كانت دائمة (واما) بطلان اللازم
وهو عدم الجنة فلقوله تعالى اكلها دائم اي ما كولهما وحيث يلزم دوام

الجنة اذ وجودها كقول الجنة بدون وجودها غير معقول المعنى واثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن ثبت ان تكون النار كذلك لعدم القائل الفصل (واجيب) عن هذا لاستدلال بوجوده الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك في حد ذاته اي قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه اذ كل ما سوى الله تعالى هو ممكن فيكون وجوده مستفاداً من غيره وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته كالعدم وليس المراد كل شيء مما سوى الله يطرأ عليه العدم واذا كان كذلك فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وهذا الجواب في الحقيقة منع الملازمة (والثاني) انا لانم ان المراد منه كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم لم لا يجوز ان يكون هذا العام مخصوصاً بقوله تعالى اكلها دائماً ومعناه ح ان كل شيء مما سوى الله تعالى غير الجنة يطرأ عليه العدم يؤيده ما حكى عن الضحاك انه قال كل شيء هالك الا الله والعرش والجنة والنار وهذا الجواب راجع الى منع دليل الملازمة يعني لانسلم ان كل ما سوى الله تعالى فهو يعدم (والوجه) الثالث ان قوله تعالى اكلها دائماً على معنى ان ما كوال الجنة دائماً لا يمكن ان يجري على ظاهره لان المأكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائماً بل معناه انه كلما فنى شيء من ما كولات الجنة حدث عقيب مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز ان يعدم الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث المأكولات بعضها عقيب بعض وهذا الجواب في الحقيقة منع بطلان التالى كذا قاله صاحب الا نقاد فقول الناظم اكلها دائماً لانه فان اشارة الى جواب الثالث من الاجوبة السابقة وحاصله ان اكل الجنة دائماً بمعنى لا ينقطع كلما فنى شيء منه حدث عقيب مثله لا بمعنى انه فان بالاكل لان الفانى لا يوصف بالدوام هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه من مزالقي الاقدام (وقال) المولى الخيالى وفي قوله واكلها دائماً لانه فان اشارة الى رد ما استدلل به ابو هاشم على كون الجنة والنار غير مخلوقتين وقد سبق منا تصويره وحاصله ما قصده المحقق تخصيص الجنة من آية الهلاك او حمل الهلاك على غير الفناء انتهى (اقول) التوجيه الثاني من كلام الخيالى يحتاج الى كثرة الكفر والخيالى حتى تنكشف الحال في المأل (ولما كان) ابدية النعيم والاكل مستلزما لابدية الجنة واهلها استلزاما ظاهرا اكتفى الناظم بذكر الملزوم عن اللازم ولم يتعرض ما في عامة الكتب من قولهم ولا تفنيان ولا يفنى اهلها ومن المسائل السقيمة ان اهل الكبار

غير التائبين في مشيئة الله تعالى عندها هل السنة والناظم المحقق اشارة الى ذلك بقوله

* اهل الكِبَارِ غَيْرُ التَّائِبِينَ لَهُمْ * رَجَاءُ عَفْوٍ بِرَغْمِ الْحَاسِدِ الشَّانِي *

قوله اهل الكِبَارِ مبتداء غير التائبين صفة اهل لهم خبر مقدم عن المضاف اليه وهو فاعله وهو قوله محذوف اي لهم رجاء عفو الله كِبَارُهُم والباقي قوله برغم الحاسد للملازمة والجار مع المجرور ظرف مستقر حال من المضاف اليه ومن قال حال من المضاف وهو الرجاء فقط غلط وسيأتي وجهه اي لهم رجاء عفو ملازمة برغم اذن الحاسد والرغم بتشليث حركة الراء الكره مصدر رغم يرغم كمنع يمنع كذا في القاموس وهو كناية عن الازلال والتحقيق الحسد هو تمنى زوال نعمة الله عن عباده وعفو الكِبَارِ ههنا من اعظم نعم الله تعالى وفضله عن عباده ومعنى الحاسد انكاره لعفو الله والشانئ المبغض عليه واراد بالحاسد الشانئ اهل الاعتزال وسبب صدهم العداوة لعلماء اهل السنة (ثم اعلم انه لا خلاف في ان الكبيرة المقرونة بالتوبة معفوة وانما الخلاف في الكبيرة الغير المقرونة بها فالذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة الله تعالى واذا كانا في مشيئة الله تعالى فالعفو مرجوم منه تعالى لانه كريم فاشار اليه الناظم بقوله لهم رجاء عفو هذا الذي ذكرناه في الكِبَارِ واما الصغائر فهي عندنا كالكِبَارِ الا ان الرجاء فيها اقوى (وههنا) مذهبنا احران الاول مذهب المرجية فانهم قالوا انه تعالى يعفو عن الصغائر والكِبَارِ مطلقا اذ لا عقاب الاعلى الكافر عندهم وتمسكوا فيه بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى كلما اتى فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاء نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقوله تعالى (فانذرتكم نارا تاطى لا يصل إليها الا الاشقي كذب وتولى) والجواب عن الاول ان المراد بالعذاب ما كان مؤبدا فانه مختص بالكافر وعن الثاني ان الآية مسوقة لبيان حال الكفار في النار والمعنى كلما اتى فوج من الكفار في جهنم فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير فاجابوا بانه قد جاء نذير لكن كذبنا هم وضللناهم فوقعنا في هذا العذاب وذلك لا ينافي القاء طائفة اخرى من عصاة المؤمنين في جهنم لعصيانهم وعدم امتثال امر ربهم وعن الثالث ان المراد بالنار النار المخصوصة العقوبة الحرارة كما يشعر به صيغة التفعّل واريد

بذلك نفى التأيد فانه مخصوص بالكفرة كما سبق (والمذهب) الثاني مذهب المعتزلة فانهم ذهبوا الى امتناع العفو سمعوا وان جاز عقلاً ومنهم من منعه عقلاً ايضاً وتمسكت المعتزلة القائلون بامتناعه بالآيات الواردة وفي وعيد الفساق مثل قوله تعالى في حق آكل اموال اليتامى (ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصيله ناراً وفي الفار عن الزحف) ومأوى جهنم وبئس المصير وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها ابداً الى غير ذلك من الآيات الدالة على الوعيد في حقهم فلو تحقق العفو وترك العقاب يلزم الخلف في وعيده والكذب في اخباره وكلاهما محالان عليه تعالى والجواب اننا لانم كون هذه الآيات عامة بل خاصة بالكافرين فيكون من قبيل العام الذي خص منه البعض وعلى تقدير عمومها انما يدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فتخصص المذنب المغفور من عمومات الوعيد وبعض الاشاعة اجاب بجواز خلف الوعيد بناء على انه كرم عرفاً فيجوز من من الله تعالى قال السعد في شرح العقائد والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي انتهى وقال في كشف الاسرار شرح اليزدوي في الاصول الدليل الواضح على العفو عن صاحب الكبيرة ما نرى بان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا حتى كان العفو عن القصاص وعن كل جنائية مندوباً اليه قال الله تعالى (فمن عفى له من اخيه شيئاً فاتباع بالمعروف فم عفى واصلح فاجره على الله) وكذا العفو في الآخرة حسن وان مات مصرأ على الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة حتى جاز ان يدخله الله تعالى الجنة بفضلله وكرمه من غير تقديم عقوبة رغماً لانوف المعتزلة انتهى وبهذا النقل انكشف قول الناظم برغم الحاسد الثاني من حيث المعنى والاعراب فتأمل (وقال) ابن جماعة الناس على قسمين مؤمن وكافر فالكافر في النار اجماعاً والمؤمن على قسمين طابع وعاص فالطابع في الجنة اجماعاً والعاصي على قسمين تائب وغيره فالتائب في الجنة وغير التائب في مشية الله (فائدة) وفي التسديد شرح التمهيد اعلم ان هنا مسألة ذكرها المصنف في التبصرة والسيد الامام في المصداق وقال مشايخنا اذا كان صاحب الكبيرة معتزلياً او خارجياً يكفر لانه لما ارتكب الكبيرة مع اعتقاده انه يكفر او يخرج عن الايمان كان كافراً وخارجاً عن الايمان ولانه بارتكابه يئس من روح الله ويقنط من رحمة ربه ولا يئس من روح الله الا القوم الكافرون ومن يقنط من رحمة الاضالون انتهى واستدل الناظم المحقق رحمة الله تعالى على هذا المسئلة بوجهين فقال

* اذلا عقوبة تعفى عنده معها * ولم يقيد بها آيات غفران *

هذا تعليل للحكم السابق وهو كون الكبار مرجوا لعفو (قوله تعفى مضارع مبنى للمفعول ونائب فاعله ضمير راجع الى العقوبة وعنده ظرف تعفى والضمير المجرور راجع الى اهل الاعتزال الدال عليه لفظ الجاسد وضمير معها راجع الى التوبة الدال عليها لفظ التأين) قوله ولم يقيد بالتذكير مع تأنيث نائب الفاعل للفصل بينهما وازدادة الايات الى الغفران من قبيل اضافة الدال الى المدلول اى آيات دالة على غفران الله تعالى وفيه اشارة الى ان العفو والغفران بمعنى واحد وهو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذه وجملة لم يقيد معطوفة على مدخول اذا اشارة الى دليل النقلى التحقيق كما ان الجملة الاولى اشارة الى الدليل العقلى الالزامى (اما بيان الدليل العقلى فهو ان الاعتزال قد اعترفوا بانه تعالى عفو وهو الذى يعفو عن الذنب مع استحقاق العذاب والعقاب وهم لا يقولون به الامر تكب كبيرة مات بلا توبة اذلا استحاق للعقاب بالصغار او بالكبيرة مع التوبة عندهم فلم يبق الا الكبيرة اغير المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفوا عنها بمقتضى اسمه العفو كما ذهب اليه الجمهور من الاصحاب (واما بيان الدليل النقلى فهو ان الايات الواردة فى باب العفو والغفران بعضها مطلقة وبعضها عامة كقوله تعالى (ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم) وقوله تعالى (ان الله يغفر الذنوب جميعاً) وقوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فيجب اجراؤها على اطلاقها وعمومها اذ لا دليل على تقييدها بالتوبة او حمله على تأخير العقوبة المستحقة او على ترك ما فصل بالامم السالفة من المسخ وكتبة الاثام على ابوابهم الى غير ذلك من التأويلات الفاسدة التى يزعمها اهل الاعتزال على ان التقييد بالتوبة لا يستقيم فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك فان المغفرة بالتوبة نعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة اصلا اذ لا فرق بين الشرك وما دونه فى غفرانهم كما قالوا وفى هذا البيت شبه تضمن لان البيت الاول يفتقر اليه فتأمل ومن الدلائل الدالة على ثبوت العفو لم تكب الكبيرة من غير توبة الاحاديث الواردة فى باب الشفاعة والمعتزلة القائلون بامتناع العفو خصصوها برفع الدرجات وزيادة المثوبات للطيعين والتأين فاشار الناظم الى رد ذلك فقال

* ولا تخص احاديث الشفاعة ما * ليست تهم لأوقات واعيان *

الواو لعطف دليل على دليل قوله لا تخص بالتأنيث واحاديث منصوب

على انه مفعول تخص وهو جمع حديث على غير قياس والقياس ان يحى على احداثه كرجف وارغفة والشفاعة طلب العفو عن الذى وقع الجنابة فى حقه وقريب من هذا المعنى قول من قال ان الشفاعة اسم لطلب التجاوز عن امور مخوفة وشدائد موبقة وكلمة مامرفوعة المحل فاعل تخص هو عبارة عن الايات الدالة على نفي الشفاعة مثل قوله تعالى وما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع واسم ليست ضمير راجع الى ماوجلة نعم خبر ليست واللام فى الاوقات صلة نعم واعيان بمعنى اشخاص عطف على اوقات وفى هذا البيت صنعة طباق فافهم والمعنى ان الاحاديث الواردة فى باب الشفاعة مثل قوله عليه السلام (شفاعتى لاهل الكبائر من امتى) مما يدل ايضا على ثبوت العفو لمن ارتكب الكبيرة من غير توبة اذ معنى الشفاعة طلب العفو كما سبق وقد جعلها المعتزلة مخصوصة للمطيعين والتائبين لرفع الدرجات لورود النصوص الدالة على نفي الشفاعة مثل قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (من قبل ان يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع ورده الناظم المحقق بانها ليست نعم لاوقات واعيان فلا تكون مخصصة ذكرناه فتدبر كذاقاله المولى الخيالى (والحاصل) ان تلك الايات لا تجوز ان تكون مخصصة لاحاديث الشفاعة باهل الكبائر التائبين بل تبقى عامة لهم ولغيرهم من اهل الكبائر فتدل على المقصود وهو ثبوت العفو لمرتكب الكبيرة من غير توبة واذا ثبت جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة لصاحب الكبيرة بفضله ورحمته فبالشفاعة بطريق الاولى (ومن المسائل السمعية شفاعة الاخيار الثابتة بالايات والاحاديث فاشار الناظم المحقق رحمه الله عليه اليها بقوله

* وَلِلرَّسُولِ بَلِ الْاِخْيَارِ كَلِمٌ * شَفَاعَةٌ لِّعَصِيانٍ عِنْدَ رَحْمَنِ *

قوله للرسول خبر مقدم وشفاعة مبتداء مؤخر وتعريفه للجنس ومن خصصه برسولنا صلى الله عليه وسلم فله ان يعم الاخيار حتى يشمل لساثر الانبياء والرسل وللأصفيا والعلماء الذين هم هداة السبل وفى سنن ابن ماجه عن عثمان بن عفان رضى مرفوعا يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ومعنى الشهادة قدمه قبيل هذا البيت وكلمة بل للترقى من الاعلى الى الادنى وعادة العرب عكس هذا كقولهم فلان عالم وتحرير وتنوين عصاة عوض عن المضاف اليهاى لعصاة المؤمنين وانما خصت الشفاعة لعصاة المؤمنين لانهم محل النزاع ولذلك ورد شفاعتى

لاهل الكبار من امتي وفي ذكر رحن تلميح الى قوله تعالى (لا يمكن
الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهداً) وقوله تعالى الامن اذله
الرحن) وفي استعمال الرحمن منكراً كلام وليس له جواب الا الضرورة
واتفقت الامة على ثبوت الشاعة للانبياء والرسل وسائر الاخيار من العلماء
الابرار ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى ثبوتها لاهل الكبار من الامة
لاسقاط العذاب والعقاب لما من من الاحاديث ولقوله تعالى (واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) اي لذنبهم بدلالة سياق الآية عليه ولان
متركب الكبيرة مؤمن عند اهل الحق وطلب المغفرة والعفو لذنب المؤمن
شفاعة له في اسقاط عقابه (وقالت المعتزلة بل هي لزيادة الثواب ورفع لدرجات
لاداء العذاب والعقاب وقدموا الجواب عن قولهم فذكر ثم الظاهر من
من عبارة الناظم ان هذه الامة بل عامة للامم السالفة نعم الشفاعة الكبرى
مختصة بنبينا صلى الله عليه وسلم (ومن) المسائل السمعية ايضا ان لدعوة
المطيعين لله تعالى تأثيراً بليغاً في صرف القضاء المعلق دون المبرم وفي تخفيف الذنوب
ودفع العذاب ورفع الدرجات وذلك ايضاً يدل على ثبوت العفو لاهل الكبار
من الامة فاشار اليها بقوله

«وَالدُّعَاءُ لِمَوَاتٍ وَأَحْيَاءٍ * مَنَافِعُ شُوهِدَتْ فِي بَعْضِ أَحْيَانٍ *»

وقع في بعض النسخ وفي الدعاء لاهياً واموات بكلمة في وتقديم الاحياء
على الاموات لكن النسخة التي احترناها هي الاولى فتدبر يعني ان الدعاء
للأموات له منافع لدفع العذاب والعقاب عنهم كما يشاهدها اولى الابصار
من عباد الله الصالحين ويحكمون بوقوعها واما الدعاء للاحياء فله ايضاً
منافع لهم لدفع البلاء وكشف الباس والضراء ويشاهدها اولى الابصار
من عباد الله الصالحين ويحكمون بوقوعها واما الدعاء للاحياء فله ايضاً اكثر
الناس ويعترفون بثبوتها ويدل قول تعالى (ادعوني استجب لكم) وقوله
عليه السلام (لا يرد القضاء الا الدعاء) رواه الترمذي وقوله عليه السلام
الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل رواه البزار والطبراني والحاكم وقال صحيح
الاسناد والحااصل ان الله تعالى قاضي الحاجات ومجيب الدعوات
ودافع البليات (والمعتزلة) خالفوا في هذه المسئلة اهل السنة والجماعة
تمسكاً بان القضاء لا يتبدل قال صاحب بدء الامالي (وللدعوات تأثير بليغ)
وقد ينفيه اصحاب الضلال) والمراد باصحاب الضلال هم المعتزلة قال المولى
الخيالى ومن هنا قد ظهر بطلان قاعدة وجوب رعاية الاصلح لاهل

الا عتزال اذلو وجبت لـ **ليكان** تغييرا للواجب وانه بط قلعها انتهى
(فائده) قيل واما اجابة دعوة الكافر ففيها خلاف بين مشايخ الحنفية
ونقله الروياني في كتابه بحر المذهب عن الشافعية ونفي الاستجابة فيه فهو
المنقول عن الجمهور على ما ذكر في شرح العقائد وكان مستدلهم مانقله
البعوى في معالم التنزيل عن الضحاك في تفسير قوله تعالى ومادعاء الكافرين
الا في ضلال واما المحققون فعلى ان هذا في القعبي واما في الدنيا فقد يقبل
الله دعاء الكافرين لانه تعالى حين قال ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون
قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم) فاجاب دعائه في الجملة وقوله
عليه السلام (اتقوا دعوة المظلوم ولو كان كافرا) فانه ليس دونها حجاب
رواه احمد وغيره عن انس مرفوعا كذا قاله على القار (اقول) نهم من
مجموع ما ذكره هنا ان للدعوات تأثيرا بليغا سواء كانت الدعوة لنفع الغير
اولضره ولذلك عمم الشيخ العلامة ابو الحسن سراج الدين على بن عثمان
الاوشى في منظومه المسمى ببدء الامالى حيث قال (وللدعوات تأثير بليغ)
الى اخره وكان اللائق على الناظم التعميم الا انه ذكر ماهو الغالب في
باب الدعاء وهو ما يكون للمنافع ثم اشار الى تحقيق مسئله اختلف فيها
العلماء فقال

* وليس يدخل في الايمان اعمال * بل ليس ذا غير تصديق واذعان *

قوله اعمال اسم ليس وفي يدخل ضمير راجع الى الاعمال والجملة خبره فالاعمال
وان تأخرت لفظا لكنها متقدمة رتبة فلا يلزم الاصمار قبل الذكر والمراد
منها الفرائض كالصلاة والزكاة والصوم الى غير ذلك وفيه ايماء الى ان
القائلين بدخول الاعمال يريدون ان جميع الاعمال داخلة في الايمان وكلمة بل
للانتقال من حكم الى حكم اخر لا للاضراب وذا اسم ليس اشارة الى
الايمان وغير تصديق تركيب اضافي خبر ليس واذعان عطف على تصديق
ومعنى الاذعان قبول حكم الخبر على وجه الايقان (قيل) الايمان في
اللغة التصديق مطلقا قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا
وقال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
ورسله اى تصديق واختلف الناس في معناه الشرعى اختلافا لا سبيل الى
ذكره لكثرة الاقوال فيه فحسن نذكر بعض الاقوال لئلا يؤدي الى
اللال (فمن الناس) من زعم ان الايمان عبارة عن التصديق

بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وحكى ذلك القول عن مالك
والشافعي والاوزاعي وعن اهل الظاهر وجميع ائمة الحديث كاحمد ابن
حنبل واسحق بن راهوية وقال صاحب التبصرة الايمان الشرعي عبارة
عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان دون غيرهما من الجوارح قال
سعد الدين في شرح المقاصد وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله
انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وكثير
من الفقهاء وعند البعض هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا
عند الله انتهى وقال بعضهم الايمان هو التصديق بالقلب فقط واليه ذهب
الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله بل قيل
وقد صرح به ابو حنيفة رحمه الله بل قيل وقد صرح به ابو حنيفة رحمه الله في كتاب
العالم والمتعلم فاشار المحقق الى هذا المذهب الاقوى والاعتقاد الاسنى بقوله
بل ليس ذا غير تصديق واذعان (والدليل) على ذلك المذهب من وجوه
(الاول) مقابلة الايمان بالكفر في مواضع كثيرة والمراد من الكفر التكذيب
بالاتفاق فيكون المراد من الايمان المذكور في مقابله التصديق بالقلب والثاني
قول الكفار عند الاضطرار امنا كما قال فرعون عند قرب الفرق (امننت انه
لا اله الا الذي امننت به بنو اسرائيل) وقال قوم يونس عليه السلام امنا بالله
وحده والخصم مقربان المراد من الايمان في ذلك التصديق العارى عن العمل
(والثالث) عطف الاعمال على الايمان في مواضع كثيرة من القرآن كقوله
تعالى (ان الذين امنوا وعملوا الصالحات) والعطف يقتضى المغايرة (والرابع
اضافة الايمان الى القلب في كثير من الايات كقوله تعالى (في الذين آمنوا
وعملوا الصالحات اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى (في قلوبهم
قلوبهم) واذا كان الايمان عبارة عن التصديق والازعان عند الاكابر والاعيان
فلا تكون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان كما اشار اليه الناظم بقوله وليس يدخل
في الايمان ويدل على هذا الحكم قوله تعالى (يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة
واتوا الزكاة وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام لان الامر
بالفرائض بعد النداء بامنوا يدل على انها ليست اجزاء للايمان ويدل عليه
ايضا قوله تعالى (فمن يعمل من الصالحات فهو مؤمن) وقوله تعالى (ومن
يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن) لان الشئ لا يكون قيدا
ولا شرطا لجزئه ويدل على ذلك ايضا قوله عليه السلام في جواب جبريل

عند سؤاله عن حقيقة الايمان (الايمان ان تؤمن بالله) الحديث (وايضا)
نقول حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بصحة ايمان من تكلم بكلمة الشهادة
قبل العمل بالفرائض وحكم بها الصحابة والتابعون ومن بعدهم من العلماء الى
هذا الآن ولم ينكر عليه احد من علماء الزمان فذلك اجماع وحجة لا يسوغ
انكارها في ذلك الشأن (ومأقوله) الناظم من ان الاعمال غير داخلية في
الايمان هو ما عليه اكابر العلماء لاعيان كابي حنيفة واصحابه واختاره
امام الحرمين وجهور الاشاعرة لما مر ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
فقط او هو مع الاقرار ومذهب مالك والشافعي والاوزاعي هو المنقول
عن السلف وكثير من المتكلمين انها الاعمال داخلية في الايمان (قال)
على القارى والظ كما قال بعض المحققين ان مرادهم انها داخلية في الايمان
السكامل لانه ينتفى الايمان بانتفائها كما هو مذهب المعتزلة والخوارج
فالتزاع في المسئلة بين الفريقين من اهل السنة لفظى انتهى (ولما) استشعر
الناظم قائلا يقول لو كان الايمان عبارة عن التصديق القلبي فقط لما كان التصديق
بقلبه كافرا بشد الزنار وغيره من الافعال والاقوال قال مجيباً لذلك السؤال

* وَالشَّرْعُ قَدْ عَدَّ شِدَّ الْمَرْءِ زَنَاراً * دَلِيلُ جَمْعِهِ كَتَعْظِيمِ الْاَوْثَانِ *

اي صاحب الشرع وهو مبتدأ وجلة قد عد خبره وشدة المرء مفعول اول لعدم
وهو مصدر مضاف الى فاعله وزناراً مفعوله وهو حبل يشد على الوسط
مخصوص بالنصارى (قوله دليل جمعد مفعول ثان لعد والجمعد والجود
الانكار مع العلم قوله كتعظيم خبر مبتدأ محذوف اي مثال هذا الحكم مثل
تعظيم المرء لاوثنان والمراد بتعظيم الاوثنان السجود لها بالاختيار واوثنان جمع
وثن بالتحريك ويجمع على وثن بالضم ايضاً مثل اسد وآساد وحاصل هذا الجواب
ان صاحب الشرع وهو نبينا صلى الله عليه وسلم قد عد امثال ذلك الافعال من
امارات التكذيب ودلائله فلها هذا حكمنا بكفر من فعل امثال هذه الافعال بالاختيار
وان كان له تصديق قلبي لحقيقة الايمان هو التصديق الخالي عن امارات الكذب
ومن امثال ذلك استحلال المحرمات القطعية والاستخفاف وعدم المبالاة
بالمعصية وعدوها هيناً وحقيقاً ثم (اعلم ان المسئلة كون الاعمال جزء من الايمان
تفاريق (منها) مسئلة زيادة الايمان ونقصانه فمن قال بالجزئية يقول بزيادة
الايمان ومن قال بعدمها يقول بعدم الزيادة) فنقول اذا عرفت ان الايمان
عبارة عما ذهب اليه ابو حنيفة رح من التصديق والاقرار وذلك لا يزيد

ولا ينقص بحسب الاجزاء لكن يقوى ويرسخ باعتبار تعاضد الادلة اليقينية والكشف والاسرار الباطنة ويكمل ايضا باعتبار المداومة على العبادات والمجاهدة عن السيئات اذ يعرف كل احد ان ايمان الانبياء عليهم السلام والملائكة الكرام واعتقادهم ليس كايان العوام واعتقادهم في القوة والثبات لان ايمانهم لا يقبل التغيير وان وصلت اليهم النوائب والحوادث بخلاف ايمان العوام (والايات) الدلالة على زيادة الايمان كقوله تعالى (واذنلت عليهم آياته زادتهم ايمانا) وقوله تعالى (واما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا) وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم تأول بذلك الاعتبار المذكور انفا وقد روى عن ابي حنيفة رح ان من آمن بكل آية نزل واعتقد عليه زاد ايمانه باعتبار متعلقه وقال البعض الثبات في الايمان توحيد في كل ساعة مثل ما انعدم بقليل يزداد نور الايمان بالاعمال الصالحة وينقص بارتكاب المعاصي او نقول المراد من الزيادة من ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلوب بالاعمال الصالحة والحاصل الزيادة تكون في عوارض الايمان ولو ازمه الخارجة عنه والزيادة في العوارض لا يستلزم الزيادة في الحقيقة وكلامنا فيها كذا قالوا وقال صاحب المواقف ظاهر الكتاب والسنة ان الايمان يزيد وينقص وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والحكي عن الشافعي وكثير من العلماء وروى عن ابي حنيفة رح وعن اصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حدا لجزم والا ضمان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه وارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتغير اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة انتهى لكن الحق ان النزاع في هذه المسئلة بين الفريقين لفظي ايضا اي كما في اصلهما (وقال) الرازي هذا المبحث نزاع لفظي لان المدار بالايان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما (ثم) ذهب الى التوفيق بين المذهبين فقال الطاعات مكملة للتصديق فكل ما دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان يكون مصروفا الى اصل الايمان وما دل على كونه قابلا لهما كان مصروفا الى المكملات مجازا فتح تكون الزيادة الواردة في قوله تعالى مصروفا الى المكملات لا الى حقيقة الايمان فان قيل ان قوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) يدل على ان الايمان كان قبل ذلك اليوم ناقصا وزاد في هذا اليوم فثبت انه يقبل الزيادة والنقصان اجيب عنه بوجهين الاول ان معنى قوله اكملت اظهرت حتى قدرتم

على اظهاره والثاني ان تمامه وكاله بالامن عن العدو كن يقتل عدوه من
الملوك ويقول اليوم تم ملكي وسلطتي وعزتي (ومن التفاريع) مسألة
ان الايمان والاسلام واحد عند الحنفية خلافا لبعض الشافعية والحشوية
والى هذا اشار الناظم المحقق رحمه الله بقوله

* وَلَا يُغَيِّرُ إِيْمَانٌ وَاسْلَامٌ * وَلَمْ يَكُنْ لِهَمَّا فِي الشَّرْعِ حُكْمَانِ *

الواو لعطف مسألة على مسألة (قوله) يغير من المفارقة التي تقتضى
مشاركة الاثنين فى اصل الفعل والمعنى لا يغير ايمان المؤمن لاسلامه ولا
اسلامه لايمانه والواو فى قوله ولم يكن لعطف جملة على جملة للكشف والبيان
ولو قال فلم يكن لكان اخرى فتأمل (قال) المولى الخيالى قديفهم من
كلام الاصحاب ان المراد بعدم المفارقة بين الايمان والاسلام هو الاتحاد
بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن الاذعان والقول وقديفهم ان المراد بذلك
عدم الانفكاك بينهما فعلى هذا يكون قول المحقق ولم يكن لهما فى الشرع
حكمان قريبان من العطف التفسيري انتهى والظاهر ان قوله لم يكن مضارع كان
التامة بمعنى لم يوجد والالف واللام فى الشرع عوض عن المضاف
اليه اى فى شرع الله او فى شرع رسول الله اذ لا شارع غيرهما وحكم الشئ
اثره المترتب عليه قال فى شرح المهمات وحكم الايمان اثنان احدهما ان يحفظ
عرض المؤمن وماله ودينه واهله وعياله وثانيهما ان يدخله الجنة وكذلك
حكم الاسلام فليسا متغيرين وليس لهما حكمان متغيرين ان بل لهما حكم
واحد فى شرع الله تعالى ثم اعلم ان هذه المسئلة من تفاريع مسئلة عدم دخول
الاعمال فى الايمان كما مرت اليه الاشارة فنقول قد اختلف الائمة فى ان الايمان
عين الاسلام او غيره بمعنى انهما مترادفان كاللث والاسد ام متغيران كالانسان
والفرس فذهب عامة اهل السنة والجماعة وقوم من المتكلمين الى انهما شئ
واحد وهما من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن وان
اختلفا بحسب اللغة اذ الايمان فى اللغة هو التصديق والاسلام هو الانقياد
وقيل الاخلاص كما قال الله تعالى (اسلم قال اسلمت لرب العالمين) اى اخلص
(واستدلوا على مطلوبهم بوجوه (الاول) ان الايمان هو التصديق بالله تعالى
والاسلام اما ان يكون مأخوذاً من التسليم وهو تسليم العبد نفسه لله تعالى
او يكون مأخوذاً من الاستسلام وهو الانقياد وكيف ما كان فهو راجع الى ما
ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده بانه تعالى خالقه فبحسب يكون كل مؤمن مسلماً وكل

مسلم مؤدنا والثاني انهما لو كانا متغايرين لتصور احدهما بدون الآخر لكن
 اللازم بطلان الملزوم مثله والثالث ان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام
 ينتج ان الايمان هو الاسلام وهو المطابق لما بين الصغرى فقط واما بيان
 الكبرى فلقوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام) فلو كان الدين غير الاسلام
 لما صدق عليه فهو هو لكن اللازم بطلان الملزوم مثله (قال المولى الخيالى
 واما التمسك فيه بقوله تعالى (فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
 فيها غير بيت من المسلمين) فضعيف جداً كما لا يخفى (اقول وجه الضعف
 على ما قاله عصام الدين هو ان الاستثناء يصح اذا كان المسلمون اخص
 من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين
 فلا يكون ح في الآية دلالة على اتحادهما وذهبت الحشوية وبعض
 من المعتزلة واصحاب الظواهر الى انهما متغايران وتمسكوا فيه بوجوه
 الاول انه تعالى نفى الايمان مع اثبات الاسلام في قوله تعالى (قالت الاعراب
 امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) فلو كان الايمان عين الاسلام لما صح
 نفى احدهما مع اثبات الاسلام ولزم التناقض فاللازم بطلان الملزوم مثله
 وبيان الكل ظاهر (والثاني) ان الله تعالى عطف المؤمنين على المسلمين
 والعطف يقتضى المغايرة (والثالث) قوله عليه السلام فانه عليه السلام
 عرف الايمان بالاسلام حين سأل جبرائيل عليه السلام فقال يا محمد اخبرني
 عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
 الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فقال صدقت فقال اخبرني عن الاسلام
 فقال ان يشهد ان لا اله الا الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان
 وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلاً قال صدقت ففرق النبي صلى الله
 عليه وسلم بينهما فدل على تغايرهما (والجواب) عن الاول ان الكلام
 في الايمان والاسلام المتعبرين في الشرع لا في مفهومهما بحسب اللغة فان الاسلام
 يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما لغوي وهو الاستسلام والانقياد
 الظاهري وثانيهما شرعي وهو نفس الايمان الذي هو مراد من قوله تعالى
 (ومن يدع غير الاسلام دنيا فلن يقبل منه) والذي اثبت الله تعالى لهؤلاء
 الاعراب مع نفى الايمان عنهم المعنى الاول لا الثاني اى اللغوي لا الشرعي
 فيكون معنى الآية والله اعلم قولوا اسلمنا خوفاً من السيف (وعن الثاني)
 ان تغاير العطف على طريق التفسير (وعن الثالث) بوجهين احدهما انا
 لانسلم ان جبرائيل عليه السلام سئل في المرة الثانية عن الاسلام بل سئله

عن احكام الشرايع كما ذكر في بعض الروايات انه سئل عن شرايع الاسلام
فاجاب بما اجاب (والثاني) اناسلنا ان سؤاله في المرة الثانية عن الاسلام
لكن يجوز ان يكون المراد منه الشرايع مجازاً كما ذكر الايمان واريد به
الصلاة في قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلواتكم) الى
بيت المقدس وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز (قال صاحب انتقاد والحق
ان اثبات اتحادهما صعب لان كلام الله تعالى وكلام الرسول كل واحد
منهما يدل على المغايرة بينهما قال الله تعالى (ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات فان العطف تقتضى المتغايرة بينهما وقال النبي صلى الله عليه
وسلم في جواب جبرائيل ان الايمان ان تؤمن بالله الحديث ثم قال التوفيق
بين المذهبين ان الايمان في ظاهر الشرع انما هو الاقرار وجعلوا الاقرار
لدلائله على الاعتقاد قائماً مقام الاعتقاد والاسلام ايضا كذلك فمن نظر
الى ظاهر الشرع ذهب الى انهما واحد ومن نظر الى الحقيقة ذهب الى التغاير
بينهما والخوض في هذه المسئلة لا طائل تحته فلهذا اعرضنا عن اطناها انتهى
(ومن التفاريح) ان ايمان المقلد صحيح ام لا واليه اشار بقوله

* وَلِلْمُقَلِّدِ اِيْمَانٌ يَثَابُ بِهِ * وَانْ يَكُنْ عَاصِيًا بَتَرَكَ اَمْعَانِ *

المقلد شخص متصف بالتقليد ومعنى التقليد قبول قول الغير من غير دليل
فكانه بقبوله جعله قلادة في عنقه الامعان في الشئ الدقة فيه والاهتمام
والمراد به هنا النظر والاستدلال يعنى اذا ثبت ان الايمان هو التصديق القلبي
فقد وان الاعمال ليست داخلية فيه ثبت ان ايمان المقلد صحيح يثاب عليه اذا وجد
منه التصديق المذكور فينال الثواب الموعود المسطور بفضل الله الملك الغفور
سواء وجد منه ذلك التصديق عن دليل او عن غير دليل الا انه يكون عاصياً
بتترك النظر والامعان في الاستدلال على الايمان (وتفضيل) الكلام في هذا المقام
اختلف اهل الملة من الانام في ان ايمان المقلد صحيح ام لا فذهب بعضهم الى انه
صحيح وان كان عاصياً بترك الاستدلال والنظر المؤدى الى معرفة قواعد الدين
وهو كفساق اهل الملة في جواز مغفرته وتعذيبه بقدر ذنبه ثم عاقبة امره الى
الجنة وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاوزاعي
والثوري وكثير من المتكلمين وعامة الفقهاء واهل الحديث واستدلوا لهم
بالعقل والنقل وفعل الرسول اما العقل فهو ان الايمان عبارة عن التصديق

وذكر في التأويلات ان
الايمان والاسلام اذا ذكرا
معاً كان المراد منهما واحد
واذا ذكر كل واحد
منفرداً كان المراد من
الايمان التصديق الباطل
ومن الاسلام الطاعات

فان من اخبر بخبر فصدقه غيره لم يمنع احد من ان يقول امن به او امن له فاذا صدق المقلد من اخبره عن الله وعن جميع صفاته وعن رسوله وعن جميع ما جاء به الرسول من الفرائض صار مؤمناً واما النقل فقول الرسول عليه السلام حين ساله جبرائيل عليه السلام ما اجابه الا بالتصديق حيث قال صدقت (واما) فعل الرسول فانه عليه السلام كان يكتفي بالايمان من الاعراب الخالين عن النظر في هذا الباب بمجرد التلفظ بكلمتي الشهادة وكذا اكتفى به الصحابة ومن بعدهم من الائمة الكرام نور الله مرقدهم الى يوم القيام وقالت عامة المعتزلة ان ايمان المقلد غير صحيح حتى قالوا لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم ودفع ما يورد عليه من الشبهة واستدلوا على صحته بان حقيقة الايمان ادخال النفس في الايمان فاذا لم يعرف ما اعتقده بالدليل العقلي لم يامن من الوقوع في الشبهة والخداع فلم يكن التصديق الخالي عن الدليل ايماناً فلا يكون المقلد مؤمناً واجيب عنه باننا سلمنا ان الايمان ادخال النفس في الايمان لكن شرط انه لم يقترن بالخبر ولم يعد بكلمة الباء او اللام كما اذا قيل آمن فلان واما اذا قيل امن فلان بكذا او امن به او امن له فلا يراد الا التصديق كذا قاله صاحب الانتقاد (ثم قال اعلم ان فائدة الخلاف في ان ايمان المقلد هل هو صحيح ام لا انما يتحقق في حق من نشأ على شاطئ جبل ولم يخالط الناس ولم تبلغه الدعوة ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض اناء الليل واطراف النهار و اخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه ذلك فيما اخبره من غير تفكر وتأمل فعند القائلين بصحته انه صحيح القائلين بعدم صحته لا (واما نشأ بين المسلمين من اهل القرى والامصار وكان مذوى النوى والابصار وتفكر في السموات والارض من اناء الليل واطراف النهار فن ذلك نوع استدلال منه ولا يكون داخلاً في حد المقلد وان كان لا يهتدى الى العبادة عن دليله ولا يقدر على دفع الشبهة المترضة حتى ان واحدا منهم متى طين من الاهوال والا فزاع يصف الله تعالى بكمال قدرته ونفاد مشيئته فلم يكن فيه خلاف بيننا وبين الاشعري واما الخلاف فيه بيننا وبين المعتزلة انتهى ويؤيد هذا ما قاله التفاسر اني في شرح المقاصد فان قيل اكثر اهل الاسلام اخذون بالتقليد قاصرون او متصرون في الاسلام ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء يكتفون منهم بذلك ويحرون عليهم احكام المسلمين فما وجه الاختلاف وذهب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة لايمان المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشئوا

في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وماوتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاطئ جبل مثلاً ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكير وتدبر انتهى (قال) المولى على القارى في شرح بدء الامالى ثم التحقيق ما ذكره السبكي من ان التقليد ان كان اخذاً بقول الغير من غير حجة ولا جزم به فلا يكفي ايمان المقلد قطعه لانه لا ايمان مع ادنى تردد فيه وان كان التقليد اخذ قول الغير بغير حجة لكن جزم ما يكفي ايمانه عند الاشعري انتهى (وخلاصة) هذا البحث في هذا المقام ان ايمان المقلد صحيح عند الائمة الاربعة الكرام الا انه عاص لانه ترك الاستدلال ولو بعقله ولا عذر لذي عقل في جهل خالقه واليه اشار الناظم المحقق بقوله

« لَاعْذَرُ مِنْ عَاقِلٍ فِي جَهْلِ خَالِقِهِ » اِنْ نَالَ مُدَّةَ فِكْرٍ عِنْدَ نَعْمَانِ *

الجهل معرفة المعلوم على خلاف ماهو به وخذ العلم معرفة المعلوم على ما هو به على ما ذكره ابن جماعة والعقل عزيمة يتبعها العلم بالضروريات عنده سلامة الالات وقيل العقل ملكة تعقل صاحبها عن الفضايح وتمنع عن القبائح واختلف في محلها فقيل الدماغ ونوره في القلب حتى يدرك الغائبات وكاله ان ينجي صاحبه من ملامة الدنيا وندامة العقبي وقد قيل ان العقل حيوة الارواح كما ان الروح حيوة الاشباح (قوله) ان نال شرط وفاعل فعل الشرط ضمير راجع الى عاقل ويجب حذف الجواب اذا تقدم على الشرط ما هو الجواب في المعنى كما في قوله تعالى (متى هذا الوعد ان كنتم صادقين) اي ان كنتم صادقين فمتى هذا الوعد وههنا كذلك اذا المعنى ان نال العاقل مدة يسع فكره لا عذر ومفهوم هذا الشرط ان لم ينل مدة فكره يعذر وهذا القيد غير مذكور في بعض المتون كبداً الامالى حيث قال صاحبه (وما عذر لذي عقل بجهل * بخلاف الاسافل والاعالى) ومدة منصوب على الظرفية مضاف الى فكر وهو بكسر الفاء اسم المصدر وبفتح المصدر من باب نصر والتفكير التأمل وفيه ايماء الى قوله تعالى اولم يتفكروا في ملكوت السموات والارض (قوله) عند نعمان ظرف لا عذر وفيه اشارة الى ان هذا القول اعنى

وجوب الايمان بالعقل ارجح قول ابي حنيفة كما تفيد كلفه عند اذروى عنه
عدم الوجوب كما سيأتي لكنه مرجوح بالنسبة الى هذا القول (ثم اعلم) ان
الامة اتفقت على ان الايمان بالله تعالى واجب والكفر حرام لكنهم اختلفوا
في وجوب الايمان بالعقل ام بالسمع فذهب عامة مشايخنا الى انه واجب بالعقل
ولو لم يؤمن يخلد في النار قال ابو حنيفة لا عذر لاحد في الجهل يخالفه لما يرى
من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه (وقال) ابو اليسرى
الزردوى لا يجب بالعقل ويعذر اولم يؤمن وبه قال الاشعري وهو رواية عن ابي
حرح فمن اوجب الايمان بالعقل استدل بان حدوث العالم مشعر ان له محدثا وهو
الصانع جل وعلا فيكون الايمان به واجبا على كل ذي لب وعقل وقد قال الله تعالى
(اولم يتفكروا اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض) فاحثهم الله تعالى النظر
والتفكير وذلك لا يمكن الا بالعقل فثبت وجوب الايمان على العاقل على ان الدليل
الموجب للايمان قائم وهو الايات الدالة على حدوث العالم ووجود الصانع
ومن لم يوجب الايمان بالعقل استدل بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا) وبان لعقل ليس بعلة موجبة للايمان قبل وثمرته الخلاف انما يظهر في حق
من لم تبلغه الدعوة اصلا او نشأ على شاطئ جبل ولم يؤمن بالله وكذا من
مات في ايام الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ولم يؤمن فعند من اوجبه
لا يعذر فعند من يوجبه يعذر (ثم اعلم ان اصل هذا الخلاف انما هو في الايمان
بالله وامام في احكام الشرع فقد اجعوا على ان الذي لم تبلغه الدعوة فهو
معذور في احكام الشرع الى قيام الحجة (فائدة) الصبي العاقل اذا كان بحال
يمكنه الاستدلال هل يجب عليه معرفة الله تعالى ام لا (قال) الشيخ ابو
منصور وكثير من مشايخ العراق يجب (وقال) في بحر الكلام وكل عاقل
بالغ يجب عليه ان يستدل بان للعالم صانعا كما استدل ابراهيم عليه السلام
انتهى (قال) بعضهم لا يجب عليه شيء قبل البلوغ لقوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلاث الصبي حتى يبلغ الحديث واما اذا اسلم قبل البلوغ يكون
ايمانه صحيحا وارتداده يكون ارتدادا واسلامه يكون اسلا ما كذا قاله
على القارى (وقال) المولى الخيالى وامام لم يبلغ منه او ان الحلم كالاطفال فقد
ذهب الاكثرون الى انهم في حكم ابائهم لما روى عن خديجة رضى الله عنها
سألت عن ذات فقال عليه السلام هم في النار (وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم
يخدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث) وقيل علم الله تعالى طاعته وايمانه

على تقدير البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان في النار (ولما كان العقل علة موجبة للايمان عند العلماء المعتبرين وان العبد مادام عاقلا بالغسا لا يصل الى مرتبة مسقطه عند الامر والنهي وكان القول بسقوط التكليف قولا باطلا احده الاباحية اشار الناظم المحقق الى رده فقال

* وليس مرتبة للعبد مسقطه * تكليفه كمجانين وصبيان *

ليس فعل ناقص ومرتبة اسم و تنوينه للتعظيم والكمال اى ليس مرتبة بالغة غاية الكمال وتذكير عاملها مبنى على ما ذهب اليه بعض النحويين من جواز تذكير كل مؤنث غير حقيق نحو اعجبني الدار وقد يقال ان التاء في المرتبة من نفس الكلمة ولا تجوز حذفها وكل مؤنث لا يجوز حذف تائه يجوز تذكيره كما في قوله تعالى لعل الساعة قريب ولم يقل قريبة والناظم اشار ههنا الى تجويز الوجهين وللعبد ظرف مستقر صفة واراد بالعبد الكامل من العباد ومسقطه بالنصب خبر ليس وقول من قال ويحتمل ان يكون خبر ليس ومسقطه بالرفع صفة مرتبة ليس بشئ لعدم جواز الفصل بين الصفة والموصوف وتكليفه مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله متروك اى تكليف الله اياه او مصدر مبنى للمفعول اى كون العبد مكلفا وعلى كلا التقديرين هو مسقطى لاعتمادها على المبتداء قوله كمجانين يقرأ بالتنوين للضرورة جمع مجنون وفيه حذف مضافين اى كمرتبة جنون المجانين والتشبيه راجع الى نقيض القضية السابقة يعنى ان مرتبة الجنون والصبيان مسقط تكليف المجنون والصبي ومرتبة الكمال للعبد ليست كذلك اذ مرتبة الكمال تقتضى الترقى ومرتبة الجنون تقتضى التدلى والانحطاط (والخاصل ان العبد مادام عاقلا بالغ لا يصل الى مقام يسقط به عنه الامر والنهي لقوله تعالى (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فقد اجمع المفسرون على ان المراد به الموت وذهب بعض اهل الاباحية الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه من الففلة واختار الايمان على الكفر والكفران سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وتحسين الاخلاق الباطنية وهذا كفر وجهالة وضلالة فان اكل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء ذوى الايقان خصوصا حبيبنا حبيب الرحمن مع ان

التكاليف في حقهم اتم واكمل واعم واشمل فقد قال حجة الاسلام قتل هذا القاتل اولى من قتل مائة كافر مائل واما قوله عليه السلام (اذا احب الله عبداً لم يضره ذنب) فمعنا انه تعالى عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب او وقفه للتوبة بعد حصول الخوبة ومفهوم هذا الحديث ان من ابغضه الله تعالى فلا ينفعه طاعة حيث لا يصدر عنه عبادة صالحة ونية صادقة ولذا قيل من لم يكن للوصال اهلا فكل طاعاته ذنوب واما ما نقل عن بعض الصوفية من ان العبد السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكاليف العبادة فوجهه بعض المحققين منهم بان التكليف مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة والعابد يعبد ربه بلا كلفة ومشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علماً بأنها سبب السعادة ولذا قال بعض المشايخ الدنيا افضل من الآخرة لأنها دار الخدمة والآخر دار النعمة ومقام الخدمة الى من مقام النعمة وقد حكى عن علي رضي الله عنه انه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لانه حق الله تعالى والجنة حظ النفس ومن ثم اختار بعض الاولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقا في العقبى كذا قاله علي القاري ومن المسئلة المختلف فيها قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب فالناظم المحقق اشار اليها بقوله

* قَدْ يَخْطِئُ الْمَرْءُ فِي فِتْوَاهُ مُجْتَهِدًا * كَحُكْمِ دَاوُدَ مَعَ قَتِيَا سُلَيْمَانَ *

يقال اخطأ يخطئ اذا سلك سبيلاً خاطئاً عبداً اوسهواً ويقال خطئ بالكسر بمعنى اخطأ ايضاً وقيل خطئ اذا تعمد واطأ اذا لم يتعمد كذا في النهاية فقول الناظم يخطئ مضارع اخطأ لاخطئ فافهم والمراد من المرء الشخص المجتهد وهنا حذف معطوف مع العاطف للضرورة والتقدير وقد يصيب المرء في اجتهاده يقال استفتاه في مسئلة فافتاه والاسم الفتوى والفتيا ايضاً قال في المفاتيح الفتوى الحكم على ظاهر الاشياء وهي غير التقوى وفي العرائس الفتوى هي الجواب الجديد في حادثة قوله كحكم داود خبر مبتدأ محذوف اي مثال وقوع الخطاء في الاجتهاد والاصابة فيه مثل حكم داود عليه السلام مع قتيابنه سليمان عليه السلام وفي ادخال كلمة مع على قتياب سليمان اشارة الى اصابة سليمان في حكمه ورجوع داود عليه السلام الى حكمه اذ روى ان داود عليه السلام قال حين حكم سليمان القضاء ما قضيت وتحقيق هذا المقام على ما قاله اهل الكلام ان مسئلة الاجتهادية اما ان يكون

لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او لا يكون وح اما ان لا يكون
 من الله تعالى دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل
 احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب (الاول) ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد
 بل الحكم ما دى اليه رأى المجتهد فعلى هذا فقد تعدد الاحكام الحلقة في حادثة
 واحدة ويكون كل مجتهد مصيباً واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب
 بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما الحق (الثاني)
 ان الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى والعثور عليه كالعثور على دفعين
 واليه ذهب طائفة من الفقهاء والتكلمين (الثالث) ان الحكم معين وعليه دليل
 قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من التكلمين (الرابع) وهو
 المختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد المجتهد اصاب وان فقهه
 خطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لضموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا
 بل مأجورا فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ ليس بأثم وانما الخلاف
 في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم معاً واليه ذهب بعض
 المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث
 اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجماً شرايط واركانه
 فاني بما كلف به من الاعتبار وليس عليه اقامة الحجة القطعية التي مدلولها
 حق البتة كذا قاله التفتازاني (ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب
 من وجوه منها) اشار اليه الناظم المحقق من قصة داود مع ابنه سليمان لان
 الضمير في قوله تعالى (ففهمناها سليمان) راجع الى الحكومة او الفتيا ولو كان
 كل من الاجتهادين صوابا لما كان تخصيص سليمان بالذكر فائدة لان كلامهما
 قد اصاب الحكم وفهمه (وتوضيحه) ان داود عليه السلام حكم
 بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وحكم سليمان بان يكون
 الغنم لصاحب الحرث ينتفع بهما ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع
 كل واحد منهما الى ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا
 لما جاز لسليمان خلافه ولداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين
 حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن تخصيص سليمان
 بالذكر وجه فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه دلالة كلية لكنه
 يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة باقائين
 الكلام وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء عليهم السلام وتجويز وقوعهم في

الخطأ لكن بشرط ان يذهبوا حتى ينتهوا (وقد) يحجب بان المعنى ففهمنا
 سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق واولى بدليل قوله تعالى وكلا
 آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامر
 الدين و بدليل قول سليمان غير هذا اوفق للتريقين او ارفق كانه قال هذا
 حق وغيره احق (ومنها) الاحاديث والاثار الدلالة على ترديد الاجتهاد
 بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام اذا اصبحت
 فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث اخر جعل الله
 للمصيب اجرين وللخطيئ اجرا وحدا وهو اجر الكد والتعب وعن ابن مسعود
 رضى الله تعالى عنه ان اصبحت فمن الله والا فني ومن الشيطان وقد اشتهر
 تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات وتحقيق باقى الادلة والجواب
 عن تمسكات المخالفين المذكورة في المطولات ومن اجل هذه المسئلة لم ينقل
 عن ائمة الكرام والعلماء الاعلام جواز اللعن على معاوية واتباعه لانه اخطا
 في اجتهاده الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد فالأكثر على منع اللعن عليه
 وبعضهم جوزوه ومع هذا لو ترك واحد اللعن عليه لا يعاقب يوم القيمة لان
 من ترك اللعن عليه على ابليس مع كونه ملعونا لا يستحق العقاب فيزيد لا يزيد
 عليه مفسدة كما قال الناظم

« وَلَا عِقَابَ بتركِ اللعنِ مِنْ أَحَدٍ » فِي حَقِّ ابْلِيسَ وَهُوَ الْكَافِرُ الْجَانِي *
 فلن يزيد منه مفسدة * فاسكت ولا ترض لو ما باسم لعان

الواو لعطف مسئلة على مسئلة وعقاب اسم ولا خبره محذوف وهو موجود
 والترك مصدر ترك الشئ خلاه مضاف الى مفعوله وقوله احد فاعله في المعنى
 وزيادة من جائزة في المثبت على قول اى ولا عقاب موجود بترك احد اللعن
 في المختار اللعن الطرد والابعاد من رحمة الله تعالى (قيل) اللعن على نوعين
 احدهما الطرد والابعاد ومن الله تعالى وذلك لا يكون الا للكافر (وثانيهما
 الابعاد من درجة البرار من العباد ومقام الصالحين من الزهاد وذلك لا يكون
 الا للمؤمن العاصي لان مذهب اهل السنة ان المؤمن لا يخرج من الايمان
 بارتكاب المعاصي (قوله في حق ابليس ظرف مستقر صفة اللعن يقال
 ابليس من رحمة الله اى يأس ومنه سمي ابليس ظرف مستقر صفة اللعن يقال

ايضا الانكسار والحزن وهو غير منصرف للعلمية والوصفية الاصلية
قوله وهو الكافر الجاني جلة حاله بالواو والضمير معا وسكون الهاء
من هو بعد الواو ولغة واختير ههنا للضرورة وتعريف المسند بالالف واللام
لقصر المسند على المسند اليه على وجه المبالغة والادعاء قوله الجاني اسم
فاعل من الجنائية بمعنى الذنب والجرم وذكره مجرد اتمام البيت واكمله والا
فكل كافر جان ولا عكس ويمكن ان يكون المراد بالكافر في علم الله والجاني الصاير
الى الكفر بسبب جنائته على نفسه بان نسب خالقه الى الجور والظلم واظهر
ذلك من فحوى قوله اناخير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومراده ان
الزام العظيم الجليل بالسجود للمحقير من الجور والظلم وهذا وجه كفره لعنه
الله لا تركه السجود (فائدة) قال العراقي اتفق الناس على تكفير ابليس بقصته
مع آدم عليه السلام وليس مدرك الكفر فيها الامتناع من السجود والالكان
كل من امر بالسجود فامتنع منه كافرا وليس كذلك ولا كان كفره لكونه
حسد آدم عليه السلام على منزلته من الله تعالى والالكان كل حاسد
كافرا ولا كان كفره لعصيانه وفسقه والالكان كل عاص وفاسق كافرا
وقد اشكل ذلك على جماعة من الفقهاء وينبغي ان يعلم انه انما كفر بالنسبة
الحق جل وعلا الى الجور والظلم والتصرف الذي ليس بمرضى واظهر
ذلك من فحوى (قوله اناخير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومراده ان
الزام العظيم الجليل بالسجود للمحقير من الجور والظلم وهذا وجه كفره لعنه
الله تعالى كذا ذكره الامام الدميري وي زيد هو يزيد بن معاوية وتنويه للضرورة
و ضمير منه راجع الى ابليس في البيت الاول والمفسدة واحدة المفسد بمعنى
الفساد وفي المختار المفسدة ضد المصلحة والفاء في قوله فاسكت فاء فصحة اي
اذا كان الحال على هذا المنوال فاسكت عن اللعن والجدال وفي لفظ آسكت
اشارة الى منع اللاعن عن لعنه بالفعل لان هذا القول لا يقال الا بعد تكلم
الرجل بكلام غير لائق له ويؤيد هذا قوله ولا ترض لوما باسم لعان يعني
ولا تكن راضيا لمحقوق لوم الناس بسبب اسم هو اللعان وتفصيل هذا المقام
انهم قالوا لم ينقل عن الائمة الكرام والعلماء الفخام جواز اللعن على معاوية
وامثاله كيف وقد قال عليه السلام (لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق
مثل احد ذهب ما بلغ مداحدهم ولا نصيفه وقال الله الله في اصحابي لا تتخذوا
غرضا من بعدى فمن احبهم فحببي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وقال

اظهر ابليس نسبة خالقه
الى الجور والظلم من فحوى
قوله

على رضى الله عنه في حق معاوية واتباعه من اهل الشام وغيرهم اخواننا بغوا علينا ومنع اصحابه عن اللعن عليهم الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد فذكر في بعض الفتاوى انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على يوسف الجحاج لورود النهي عن لعن اهل القبلة واما ما روى من ان النبي عليه السلام كان يلعن بعضهم فاعلمه لهم فلو اوتيت بمثل ما اوتى به لكان لك ذلك وهذا القول هو المختار عند الناظم لما انه قال لا عقاب على احد بترك اللعن على ابليس الذي هو الكامل في الكفر والجناية ولا شك ان يزيد واحزابه لا يزيدون منه في الجناية والمفسدة فاسكت في حقهم اذ النجاة ح في السكوت (وقال) وقال الامام الغزالي وبالجملة ففي لعن الاشخاص خطر فليجتنب عنه فلا خطر في السكوت عن لعن ابليس فضلا عن غيره ومنهم من جوز اللعن على يزيد كالفرضة والحوارج وبعض المعتزلة بان قالوا رضاه بقتل الحسين واستبشاره واهانة اهل بيت النبوة مما تواتر معناه كاذب اليه التفتازاني (ورد) بانه لم يثبت بطريق الاحاد فكيف يدعى التواتر في مقام المراد مع انه نقل في التمهيد عن بعضهم ان يزيد لم يأمر بقتل الحسين وانما امرهم بطلب البيعة او باخذه وحمله اليه لهم قتلوه من غير حكمه على ان الامر بقتل الحسين بل قتله ليس موجبا للعهن على مقتضى مذهب اهل السنة من ان صاحب الكبيرة لا يكفر كذا قاله على القاري (ولما فرغ) من بيان حقيقة الايمان وما يفرع عليه من الزيادة والنقصان شرع في بيان ماهو السبب لحفظ الايمان والابدان ودفع الضرر المظنون عن اهل البلدان وهو نصب الامام * من خواص الانام * من اتصف بالشوكة والقوة على تنفيذ الاحكام * واقامة حدود الشرع بين ذوى الاجرام * فقام الناظم

* نَصَّبُ الْاِمَامِ عَلَيْنَا وَاجِبٌ سَمْعًا * لِدَفْعِ مَظْنُونِ اِضْرَارٍ وَطُغْيَانٍ *

يقال نصب الشيء نصبا من باب ضرب اذا قامه والنصب بوزن الضرب ايضا ما نصب وعبد من دون الله تعالى والمراد به ههنا هو المعنى الاول وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله عبارة عن المسلمين اى نحن معاشر المسلمين نصبنا اماما قادرا على تنفيذ احكامنا واجب علينا قوله سمعا اى من جهة الدليل السمعى لا العقلى كما قالت الزيدية واكثر المعتزلة وبه اشار المحقق الى ان مذهبنا مذهب اهل السنة والجماعة من ان نصب الامام واجب

على الخلق لا على الله تعالى بدليل سمعي لا بدليل عقلي وسيأتي تفصيل المذاهب
 الممكنة ههنا قوله لدفع مظنون اضرار و طغيان اراد بالاضرار نهب الاموال
 وغصبها وبالطغيان سفك الدماء والقتال والناظم اشار بهذا الى حكمة الامامة
 وهى رعاية احوال الناس ودفع الفتن وقمع المعاندين كذا قاله صاحب المعارف
 فى شرح الصحائف ومن حيل اليه انه دليل اصل المسئلة فقد دقق النظر فتدبر
 (ثم اعلم) ان الامامة هى رياسة عامة لحفظ مصالح الناس فى الدين والدنيا
 وحكمة الامامة وغايتها رعاية احوال الناس ودفع الفتن وقمع المعاندين كما مر
 (قيل) مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس فى الامامة
 اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والهواء الى تعصبات باردة تقضى
 الى رفض كثير من قواعد الدين ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء
 الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت فى تعريضه عوناً للقاصرين
 وصوناً للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين (ثم اعلم) ان هذه المسئلة مشتملة
 على ثلاثة مباحث فالاول فى وجوب نصب الامام والثانى فى بيان شرائطها
 (والثالث) فى بيان تعيينه (اما الاول) فقد اختلف الامة فمنهم من ذهب
 الى نصب الامام واجب علينا بالدليل السمعي وهو مذهب اهل السنة
 واليه اشار الناظم بهذا البيت ومنهم من ذهب الى انه واجب على الله تعالى
 عقلاً وهو مذهب الامامية والاسماعيلية ومنهم من ذهب الى انه واجب
 علينا بالدليل العقلي وهو مذهب اكثر المعتزلة والزيدية ومنهم من ذهب
 الى انه لم يجب نصب الامام على الله تعالى ولا علينا مطلقاً فى شئ من الاوقات
 بل هو من الامور الجائرة وهو مذهب الخوارج (وقيل) عند الامن
 من الفتنة وقيل بل بالعكس واما دليل اهل السنة فمن وجوه الاول قوله
 عليه السلام من مات ولم يعرف امامه مات ميتة جاهلية (والثانى)
 الاجماع المنعقد بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على امتناع خلوه
 كل عصر من خليفة و امام ليقوم بامر الدين القيم (والثالث) ما اشار
 اليه الناظم المحقق من ان فيه دفعا للضرر المظنون فى العباد وكل ما هو
 كذلك فهو واجب اما الصغرى فيشهد ببحثها ما يشاهد من استيلاء الفتن
 وتكثر المحن بمجرد موت من يتصدى برعاية بيضة الاسلام فكيف ظنك
 فحين اقام جميع مصالح الانام واما الكبرى فبالاجماع لان دفع المضار واجب

قال صاحب المواقف و
 مباحث الامامة عندنا من
 الفروع وما ذكرناها فى
 علم الكلام تأسيساً بمن
 قبانا

على المسلمين باجتماع الانبياء عليهم السلام وباتفاق العقلاء في جميع الاديان
فيجب نصب الامام علينا لان دفع المضرة واجب وهو يتوقف على نصب
الامام والموقوف عليه الواجب اولى بان يكون واجبا وانما كان هذا الدليل
سمعي لان بعض مقدمات اجماع الانبياء وباعتبار هذا صار نقليا كذا قاله
صاحب الانتقاد (فان قيل) كما ان نصب الامام يقتضي هذه المصالح التي ذكرتم
فقد يحتمل مفسد ايضا اذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد
او يستولي على الناس فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة
الى مزيد مال لانه ح يحتاج الى خرج كثير فيغصب المال منهم (اجيب)
بان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة لكنها مرجوحة مكسورة
لانها اذا قوبلت بالمفسد الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفسد الحاصلة
من وجوده كانت المفسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفسد الحاصلة
من وجوده وعند المعارض يعتبر الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير
لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير كذا قالوا (واما البحث الثاني)
فقد قيل اعلم ان شرائط الامامة كثيرة بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه
اما المتفق عليه فخمسة لا تنعقد الامامة بدونها بالاتفاق (الاول) ان يكون
حرّاً لان العبد حقير بين الناس مشغول بخدمة السيد والامام يجب ان يكون
معظماً بين الناس حتى يكون مطاعاً وان لا يكون مشغولاً بخدمة احد حتى يحصل
الفراغ لقيام مصالح الامة ولان العبد لا ولاية له لنفسه فكيف يكون له ولاية
لغيره (والثاني) ان يكون ذكراً لان المرأة لا تصلح لظهار القهر والغلبة
وجر العساكر وتدير الحروب غالباً كما اشار النبي عليه السلام بقوله كيف يفلح
قوم تملكهم امرأة ولان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون
موصوفاً بكمال العقل والدين (والثالث) ان يكون بالغاً لان الغالب من حال
الصبيان ان لا تحصل لهم هذه الصفات التي هي تدبير الحروب والقهر والغلبة او ظاهراً
السياسة وغير ذلك من الامور المتعلقة بالامامة ولانه لا ولاية لنفسه فكيف يكون له
ولاية لغيره (والرابع) ان يكون عاقلاً لان الصفات المذكورة لا تحصل للمجنون
فلا تحصل له الامامة (والخامس) ان يكون شجاعاً حتى يقوى على ذب الظلمة
ورعاية الاسلام لانه لو لم يكن شجاعاً لم يحصل به ما نصب الامام لاجله وهو المقاتلة
وجر العساكر وظهار السياسة كذا ذكره صاحب التبصرة واما المختلف فيه
فستة الاول ان يكون ظاهراً في كل وقت ولا يكون مخفياً ولا منتظراً خلافاً

لروافض (والثاني ان يكون قريشيا خلافا للضرارية والكهبي) والثالث ان يشترط ان يكون معصوما خلافا للمعتزلة وللشيعة الشنيعة قال صاحب المقاصد مقصودهم بذلك نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم (والرابع ان لا يشترط ان يكون افضل زمانه وان كان ذلك هو الاولى خلافا للجمهور الروافض) والخامس (ان يكون الامام واحدا خلافا لبعض اهل السنة فانه يجوز عندهم نصب الامامين في عصر واحد كما ذهب اليه صاحب الصحايف حيث قال يجوز نصب الامامين اذا تباعد البلدان بحيث لا يصل المدد من احدهما الى الاخر وادلة كل واحد من الطرفين مع اجوبتها مذكورة في المطولات ومن اراد التفصيل في فليراجع الى المطولات (تمة) قيل اذا تعدد عقد الامامة في بلد او بلاد فالاول اولى فيجب امضاؤه ولو امر الاخر يقاتل حتى يفيء الى امر الله فان كانا في آن واحد ولم يعلم ايهما اقدم يجب استيناف العقلمن وقع عليه الاجتهاد وقال الغزالي فان اجتمع عدة من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من اكثر الخلق والمخالف يجب رده الانقياد الى الحق قال ابن الهمام وكلام غيره من اهل السنة اعتبار السبق كذا قاله على القاري (واما المبحث الثالث) الذي هو في بيان تعيين الامام وتنصيبه من الشارع فقد اختلفوا في تنصيب النبي عليه السلام على امام بعده فذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والخواارج الى نفيه ذهب آخرون الى اثباته ثم اختلف المثبتون فقال الحسن البصري انه عليه السلام نص على ابي بكر رضي الله عنه نصا خفيا قال مروا لابي بكر ليصل بالناس وقال بعض اصحاب الحديث انه عليه السلام نص عليه نصا جليا وهو قوله عليه السلام اثوني بدواة وقرطاس لا كتين لابي بكر كتابا لا يختلف فيهما ثمان يا ابي الله والمسلمون الا ابا بكر والى هذا النص اشار الناظم بقوله

* اَمَامُنَا بِاَشَارَاتِ الرَّسُولِ اَبُو * بَكْرٍ كَمَا جَعَلَ الْقَاضِي مَعَ الدَّانِي *

ومن اشارات الرسول قوله اقتدوا بالذين بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملوكا عضوضا اي ينال الرعية منهم ظلم كائنهم يعضون عضضا وكان خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشر سنة

وخلافة على ست سنين (ومنها) ما تقدم من قوله عليه السلام ايئتوني بدواة وقرطاس لا يكتبن الى آخره فان هذه الاحاديث اشارة بل تصريح بحقيقة خلافة ابي بكر رضى الله عنه كما ادعاه اصحاب الحديث لكن العمدة في اثبات خلافته اجماع الصحابة ومن بعدهم الى يومنا هذا كما صرح به الناظم المحقق بقوله كما اجمع القاضى مع الدواني فالمراد بالدانى هو الصحابة وبالقاضى من بعدهم من القرون ويحتمل ان يراد بالدانى من اجتمع في سقيفة بنى ساعدة وبالقاضى الذين كانوا خارجين عنها كذا قاله المولى الخيالى وقد علم مما سبق من النقل في حقيقة خلافة ابي بكر رضى الله عنه حقيقة خلافة عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم الا ان العمدة في امامة عمر نص ابي بكر باستخلافه واليه اشار الناظم المحقق بقوله (وبعده قد نص ابي بكر لفاروق) اى بعدما ثبت نص الرسول لامامة ابي بكر ثبت ان ابا بكر نص الفاروق فانه دعى في مرضه الذى توفى منه عثمان بن عفان داره ان اكتب هذا ماعهد ابو بكر بن ابي قحافة اخر عهده من الدنيا واول عهده من العقبى يوقن فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظنى والخير الذى اردته والاسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون واما العمدة في امامة عثمان وعلى فهي البيعة كما اشار اليه الناظم بقوله (وبعده صغار شورى بين اركان) واراد بالاركان عثمان وعلياً وعبدالرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وذلك ان عمر رضى الله عنه لما استشهد ترك الخلافة شورى فيما بينهم وهم فوضوا الامر الى عبدالرحمن بن عوف ورضوا بمن اختاره فاخيار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لامره واقاموا معه الجمع والاعياد فكان اجماعاً وهذا معنى قول الناظم المحقق راحة الله عليه

* فُسِّلتَ خِصَّةٌ مِنْهُمْ لِسَادِسِهِمْ * فَبَايَعُونَ بِطَوَّعٍ بَيْنَ اَعْيَانٍ *

اى سلمت خمسة منهم لسادسهم وهم علي وعبدالرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص بعد المشورة امر الخلافة لسادسهم وهو عثمان بن عفان فبايع كل واحد منهم لذلك السادس بطوع ورضاء بين اعيان

السقيفة اسم موضع دخل فيها الصحابة بعد وفات رسول الله عليه السلام لمشورة الخلافة

من الصحابة فيكون المراد من الاعيان غير الخمسة المذكورة والناظم بين ذلك السادس بقوله

* وَذَلِكَ عَثْمَانُ ثُمَّ الْقَوْمُ جَلَّتْهُمْ * قَدْ بَايَعُوا بِعَلِيٍّ عَقْدَ رِضْوَانٍ *

المبايعة عبارة عن المعاقدة والمعاهدة على الاسلام والنصر ويقال للمبايعة ومنه مبايعة الامام وجلة القوم كبيرهم واراد بالقوم هنا كبار المهاجرين والا نصار فانهم لما استشهد عثمان اجتمعوا على علي رضي الله عنه واتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لانه كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة و اشار الناظم الى التماسهم بقول عقد رضوان والحاصل ان خلافة علي صارت باجتهاد كبار الصحابة واتفاقهم لا ينص صريح من رسول الله عليه السلام كما ادعاه الشيعة و اشار الى رد ادعائهم بقوله

في النهاية المبايعة عبارة
عن المعاقدة على الاسلام
كان كل واحد منهم ماباع
ما عنده من صاحبه
واعطاء خالصه نفسه
انتهى

* لِأَنَّهُ فِيهِ جَلِيلٌ بَلَّ قَدْ اجْتَهَدُوا * لَكِنْ مُعَاوِيَةَ الْمَخْطِئُ كَرَّوَانِ *

الضمير في فيه راجع الى امر الخلافة والجلي الواضح وضمير اجتهدوا راجع الى القوم وهم الصحابة الكرام نور الله مراقدهم الى يوم القيام وهنا حذف المعطوف مع العاطف وقد اجتهدوا واصابوا في اجتهدا هم قوله لكن معاوية المخطئ جملة اسمية عطف على ذلك المعطوف وتعريف لفظ المخطئ لقصر المسند على المسند اليه ويقرأ بحذف الهزة للضرورة قوله كروان خبر مبتداء محذوف اي خطأ مثل خطأ مروان وقدمران المخطئ في الاجتهاد معذربل مأجور (والمعنى انه لم يوجد نص صريح ولا حكم واضح يدل على خلافة علي كرم الله وجهه بل انما ثبت باجتهاد جملة الصحابة واتفاقهم على انه اولى وافضل من اهل عصره فلذا خالفهم معاوية وادى رأيه الى خلافته لكنه اخطأ فهو معذور بل هو مأجور فلان ذكره الا بالبر والخير وبه امر الناظم فقال

* وَاذْكُرْ صَحَابَ رَسُولِ اللَّهِ قَاطِبَةً * بِالْبِرِّ وَالْخَيْرِ وَاهْتِجِرْ طَعْنَ طَعْمَانِ *

لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان استدكم انفق مثل استبد ذهبها

ما بلغ مداحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم
وقوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا عن بعدى فمن احبهم فحببى احبهم
ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله
تعالى ومن اذى الله تعالى يوشك ان يؤاخذ وكالا حديث الصحيحة المنقولة
في مناقبهم كما في الصحيحين وغيرهما (قيل) وامام وقع فيما بينهم من المحاربات
والمنازعات فينبغى ان يحمل على محملات وتأويلات صحيحة ولا يطعن بها
فيهم ومن سبهم وطعن فيهم يخاف ان يقع في الكفر وبعد من اهل الاهوال
والابتداع فان كلمهم بذلوا للدين مهجهم وارواحهم وللشريعة كانوا خير
انصار (وبعضهم) نظم هذا المعنى في بيت والحق به يثين اخيرين وجعل
هذه الايات الثلاثة من تمة هذه القصيدة اللطيفة فقال

* وكلهم بذلوا للدين مهجهم * وللشريعة كانوا خير اعوان *
* يارب لا تسلبني حبيهم ابدا * من قال آمين يأمن سلب ايمان *
* ودام نصرة من بالخير يذكرني * ما اخضر وجه الربى من قطر نيسان *

والظاهر ان هذه الايات الثلاثة ليست من كلام الناظم ولهذا لم يذكرها
الشارح الاول وهو المولى الخيالى ولو كانت من كلام الناظم لشرحها وهذا
آخر ما قصدناه وتمة ما اردناه من شرح هذه القصيدة الفاخرة * فنسئل الله
العافية في الدنيا والاخرة * وان يختم لنا بالايان ويحفظنا من شر الاعداء
الشيطان وان يجعل هذا الشرح خالصا لوجه الكريم * وسببا لحصول
رضوانه بدار النعيم * ولما كان اصله جامعاً للفرائد * سميت به بخير القلائد * شرح
جواهر العقائد * فالأمول من العلماء الفحول * ان ينظروا اليه بنظر
القبول * ولا ينظروا اليه بعين الغفلة والذهول * لان كل ماذكر فيه مأخوذ
من الكتب المؤلفة في الاصول * فلا عجب ان وجدوا فيه خلا ان الخالى
عنه كلام من عز وعلا والحمد لله اولاً واخراً والصلاة والسلام على نبيه
باطناً وظاهراً * عدد ما ذكره الذاكرون * وغفل عن ذكره الغافلون *
وعلى آله وصحبه اجمعين * ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين